

حاشية الفاضل ميرزاجان
على شرح حكمة العين

1

شرح حكمة العين

1267

١٢٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح الحكمة استكمال النفس آه الاستكمال مصدر والمصادر قد تطلق
ويراد بها معانيها النسبية وقد تطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا الضرب
قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به الاسم الحاصل منه والحكمة مصدر
في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الآخر كالصور
العلمية فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه
الحدثي وان اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد
بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعند
ما قررنا يظهر ان ما ذكره السيد من ان هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة
علم لا نفس الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه
المصدري والحكمة على معنى العلم وهو الشايع فاعترض عليه والحق ان يحمل الحكمة
على العلم والاستكمال على ما يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة
والاستكمال بمعنى ما يستكمل به حتى يمكن حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل
كل منهما على اصول وقواعد اما حمل الحكمة عليه فظ واما حمل الاستكمال عليه
فبان يقال صح ان بتلك الاصول والقواعد اي بحصولها في النفس يستكمل
فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم
المدونة يصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق
بتلك القواعد قال الشارح بتحصيل ما عليه الوجود اه اي ذلك الاستكمال يحصل
بتحصيل احوال كان على تلك الاحوال الموجود في نفس الامر وتحصيل احوال
كان الواجب على تلك الاحوال واجبا اي على هذه الاحوال كان
ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يقال ضمير عليه راجع الى الانسان

اى ما كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال الحميدة والذميمة
فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا
لما ينبغي ان يترك ويصير بذلك مشابها للعقول التي كمالاتها العلمية والعملية
حاصلة لها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة الاخروية التي هي البهجة
والسعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن وقوله بحسب الطاقة
البشرية يفيد فوائد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم
معرفة احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يجب تحصيل جميع ما يجب
ان يعمل او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم الى اليقين الكامل
على مذهب من جوز الشدة والضعف في اليقين وخامسها ان مطابقتها
لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا لها بحسب طاقة الشخص
وبذل جهده فيه فلا يخرج بمخالفته الواقع وفي قوله ان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها ونعملها فائدة وهي انه متناول للمذهبين في موضوع الحكمة
العملية حيث اختلفوا ان موضوعه النفس الانسانية او الاعمال والافعال
من حيث تؤدي الى صلاح المعاش والمعاد كلاهما على ما هو المشهور
قال الشارح اما ان لا يكون تلك آه ههنا بحث مشهور وهو ان المراد
بمخالطة المادة اما مخالطة المادة المخصوصة على ما يشعر به كلامه قدس سره
في هذا الموضع على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر من اللفظ فعلى
الاول يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال
المشتركة بين الافلاك والعناصر وعلى الثاني بمباحث علم الهيئة اذ يبحث فيها
عن احوال الافلاك والعناصر فان قلت الاشكال بمباحث علم الهيئة مشترك
بين الوجهين اذ هي يبحث عن احوال امور مخالطة المادة المعينة شرطا فيها

قلت هي المباحث المتعلقة بها في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص المادة قال قدس سره
في حاشية شرح المطالع الفلك الثامن مثلا انما يعين عندنا بمفهومات كلية يقيد بعضها
ببعض حتى صارت منحصرة في واحد بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا بحسب تصوره
ولو وضع موضعه جرم آخر يوافقه في وضعه ومقداره وسائر احكامه وان خالفه
في ماهيته كانت مباحث الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه وقس
على ذلك ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ذلك ما ذكرناه والجواب
ان الهيئة المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر عن اجسامها والجوهرية واجرامها م
من مستبدعات المتاخرين واما القدماء فانما يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات
والاوضاع والاشكال ولا يبحث فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على طريق
القدماء على انه لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت الملحوظ في هذه المباحث
مقادير تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية فتامل فان قيل ماذا تقول
في المسئلة المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض مثلا حيث قالوا ان
اثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي وان اثبت بالبرهان الاني كانت
من الهيئة قلت على ما قررنا من ان الملحوظ في الهيئة مقدارها دون جوهريتها
وفي الطبيعي يلاحظ جوهريتها لا الاشكال وحكم باشتراك المسئلة بين العلمين
نظرا الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك نقول ان استدل عليها بالبرهان اللمي
كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيصدق
ان فيها احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة والسكون وهو المراد بمخالطة
المادة على ما مر حوابذلك وفي صورة الاستدلال بالاني لا يلاحظ هذه الجهة
فيخرج عن الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على شرح الاشارات
قال الشارح ومبادي هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها على ما

يقتضي

يقتضي اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك لا ينافي تقسيم كلها الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم
من الحكمة بل كلها اوحاها الله تعالى الى الانبياء على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ
وهي كلها من جانب الشرع وبعض المسائل التي خالفت الشريعة انما زادت
بتلاحق الافكار المتعلقة بها وعلى هذا لا يحتاج توجيه الشرح الى ما ارتكبه
قدس سره حيث قال اي بعض الامور معلومة من صاحب الشرع قوله قدس سره
والمثال القائم الثابت بنزول الوحي اراد به الشريعة هذا معنى اخر اخص من م
الاول قال الشارح اي الشامل للمجرد والمادي ومقابلاتها اقول يحتمل ان يكون
مقابلاتها معطوفا على قوله الشاملة فيكون العدم والامتناع من الامور
العامة ولم يكن البحث عنهما في مقالة الامور العامة تطفليا ويحتمل
ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين في الامور العامة
ويكون البحث عنهما تطفليا بناء على انهما مقابلا الوجود والامكان
وهما من الامور العامة هذا ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على
الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك الاحوال المجرد والمادي ويمكن
ان يقال تلك الاحوال داخلة في الامور العامة بالمعنى المراد ههنا اذ المراد
بالامر العام ههنا ما لم يفتقر الى المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه
في الفلسفة الاولى والكلي على ما مر آنفا فانه حيث قسم الالهي بالمعنى الاعم
الى قسمين الالهي والعلم الكلي ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة
فهم منه ان المراد ما يبحث عنه في القسم الثاني من الالهي وهو الذي يسمى بالعلم
الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامر العام موافقا لما اشتهر
في الكتب الكلامية بقي ههنا شيء وهو ان العلية والمعلولية من الامور العامة

بجميع التفاسير ولم يذكرهما المصه في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة
قال الشارح لان جزء المصدق به بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا لا يقال
ان اريد بالتصديق ما هو راي الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان
المصدق به على هذا الراي هو النسبة البسيطة على ما صرح به الجمهور وان
اريد ما هو راي الامام من التصورات الثلثة والحكم فيتوجه ان التصديق عند الامام
لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا ولهذا
تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور لانا نقول نختار الاول
ونقول المصدق به عند هولاء وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن
لما توقف التصديق عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق
المصدق به على مجموع الثلثة كثيرا ففائدة التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو
مصدق به ولو بالعرض قوله قدس سره قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع
المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات
المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا
بعيد عن الانصاف واما النقض بعلمه تع بذاته وبصفاته فمبني على عدم
تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل
وظ ان هذا انما يتناول العلم الحصولي على ما صرح به وعلمه تعالى بذاته
وبصفاته حضوري بل النقض بعلمه تع بذاته يدل على توهم ان اجتماع
المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الاخر وليس كذلك لان
اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل على ما صرح به ثم اقول الظ
من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بجوابين
احدهما انه لا يتحقق ههنا مثلان لانهما فردان متحدان في المهية النوعية

وهو ههنا

وهو ههنا اجتماع الفرد مع المهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن
هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورته المطابقة له
في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس شخصية
وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت فردا متشخصا ذهنيا
لماهية الوجود فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص
كان كليا فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل عن هذا التقرير
بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر
في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما
يتاتى اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور
الوجود في الواقع على ما هو الظ ولو كان بصدد الجدل والزام من يقول انه بديهي
كالمصه بناء على انه سلم كون الوجود المطلق جزء للخاص فلا وثانيهما ان
اللازم اجتماع الوجود الخارجي اي ما كان النفس به موجودا خارجيا مع الذهني
اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع المثلين
انما كان مستحيلا باستلزامه رفع الاثنينية بينهما وههنا يتحقق الاثنينية
والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع المثلين معها محالا هذا ثم
اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه كما ان
من قال ببداهة تصوره اراد بداهته بالكنه وايضا الدليل المذكور لا يدل
على امتناع تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل حقيقة الوجود بل هو
وجهه لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة الوجود ويرشدك الى ما ذكرناه
لفظ الماهية في قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره بقوله
مع ان الحكم اه لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قوله قدس سره

لانا نقول ليس الكلام فی المفهومین فان قلت علی تقدیر حمل الکلام علی المفهومین
لما سقط المنع الثانی ینبغی ان یحمل علیهما قلت علی هذا الحمل یصیر المنع الاول اقوی
واظهر وکیف یمکن من المستدل دعوی بداهة هذا المفهوم المرکب مع
من لا یسلم بدیهیة جزئه علی انه یتوجه ح ایراد آخر وهو انه لا یلزم من بداهة هذا المفهوم
المرکب بدیهیة جمیع اجزائه بالکنه بل یجوز ان یکون بدیهیا بوجه ما فتامل فیه
وقد عرفت ان النزاع فی بدیهیة کنه الوجود **قال الشارح** لکونه عین المتنازع فیه
او مستلزما له اقول یعنی ان کان النزاع فی الوجود الخاص فی الواقع وان کان
کلام المص لا یلائمه فهو عین المتنازع فیه وان کان فی الوجود المطلق فهو مستلزم له
ومشتمل علیه بناء علی ان الوجود المطلق ذاتی للخاص فمن لا یسلم کون المطلق
بدیهیا کیف یسلم کون الخاص المشتمل علیه بدیهیا وهل هذا الا کمن قال من لا یسلم
کون الحیوان بدیهیا ان الانسان بدیهی فاراد باستلزامه للمتنازع فیه اشتماله
علیه وتوقفه علیه فلا یرد ان المقدمات مستلزمة للنتیجة فلو صح ما ذکره لزم
جواز منع المقدمات بناء علی استلزامها للمتنازع فیه **قال الشارح** ان یکون العلم
بحقیقة ذلک الشیء بدیهیا اقول لا یخفی ان التصور فی هذا الشق کان بمعنی العلم
وتحقق فی ضمن التصدیق علی ما اشار الیه الشارح فح لا یلزم بدیهیة تصور الوجود
بوجه ما ایضا فتخصیص الشارح منع البدیهیة بتصور کنه الوجود وحقیقته کما فی
الشق الاول انما بناء علی حمل مذهب المص فی التصدیق علی مختار الامام
او علی ان هذا المنع یندفع بان من لا یقدر علی الاکتساب من البله والصبیان
یحصل لهم هذا التصدیق والتصدیق لا یحصل بدون التصور اذ المراد بالبدیهی
ما یحصل لکل احد حتی لمن لا قدرة له علی التصدیق هذا ان حمل قوله بل اللازم
علی انه للاضراب ولک ان تحمل علی انه للترقی ویکون المراد ان اللازم من کون

له

لا یقال [illegible]
لانا نقول [illegible]

[illegible]

ذلک التصدیق بدیهیا ان یکون ذلک الشیء متصورا بوجه ما لمن حصل له ذلک
التصدیق ولا یلزم غیر ذلک ای لا یلزم کونه متصورا بحقیقته بل یکفی لذلک کونه
متصورا بوجه ما ولا یلزم کون ذلک التصور بدیهیا بل یجوز ان یکون نظریا اذ یکفی
فی التصدیق البدیهی کون حکمه غیر محتاج الی النظر فی ذاته علی ما هو المشهور عند
الجمهور **قوله قدس سره** سواء کان معلوم الاختصاص او مشکوکه آه اقول هذا
انما یصح اذا کان زوال اعتقاد الخصوصیة باعتقاد خصوصیة اخری لانه ح
یحصل الجزم بانتفاء المختص به والجزم بانتفاء المختص به ینافی الجزم بتحقق ما علم
اختصاصه به او شک فیه اذ نتیجة الجزمین الجزم بعدم الاختصاص واما اذا کان
زوال اعتقاد الخصوصیة بالتردد فی الخصوصیة کما اشار الیه قدس سره لا بالجزم
بخصوصیة اخری فلا یصح لان الجزم بوجود المختص لا ینافی الشک والتردد فیما
شک فی اختصاصه به ویمکن تخصیص کلامه قدس سره بذلک الصورة ان
المص لم یتعرض الا لها علی ما سیجیء واراد بالشک مقابل العلم بقرینة المقابلة
فیتناول الظن بل الوهم ایضا ثم اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر فی العلم
المطابقة للواقع کما هو المشهور فالاحتمال لا ینحصر فی الثلثة المذکورة
وان لم یعتبر فلا یلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنی ان لا یکون مختصا
فی الواقع حتی یلزم الاشتراک فی الواقع اذ یمکن ان یکون ههنا جزم غیر مطابق
للواقع ویمکن ان یقال هذا الشق اعنی الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق
بالنسبة الی الخصم فلا یتصور النزاع وان تحقق بالنسبة الیه احد الاخرین
الاخرین فیتم الملازمة سالما عن المنع بل نقول لا یتصور هذا الشق بالنسبة
الی الخصم بل المتعین بالنسبة الیه احد القسمین الاخرین فیتم الملازمة
علیه **قال المص** ولما صح انقسامه الی الواجب والممکن وانقسام الممکن الی اقسام

حتى يثبت الاشتراك بين الجميع قال الش لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى
بالعين هنا وان كان مخالفا لما سيجيء ظاهرا لكنه حق لان التقسيم ينحصر
في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى الجزئيات وههنا لا يتصور الاول فتعين
الثاني انما يتصور بالتأويل الذي ذكره او مثل هذا لكن يرد على قوله وهو
مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك يجري في صورة كون الوجود مشتركا
لفظيا والحق في الجواب ان يقال على محاذاة ما ذكره قدس سره في حواشي
التجريد ان هذه القسمة صحيحة منا مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية فتامل
قوله قدس سره فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف
بالامكان لا اعتقاد الوجود المقيد اقول كلامه قدس سره يدل على ان الشارح جعل
المحمول وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية الموضوع وليس كذلك بل بناء
ايراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع فصار حاصل كلامه
ان عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود ليس هو سببا ما لانه خارج عن البحث
بل السبب الخاص اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان
وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان السبب الممكن موجود اذ باختلاف
العنوان يختلف التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية
هو السبب الخاص المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيدا للخصوصية
التي هي الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية
كونه سببا للممكن المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل ان ههنا
اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك الممكن موجودا وهو باق لم يزل
وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو يزول فتامل قال الش لصحة انحصار الشيء
في الموجود والمعدوم اي انحصارا عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة

مقدمة اجنبية اصلا على افادة قدس سره فان قيل كيف يدعى ان هذا الحصر
عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه وظ ان هؤلاء من اهل العقل والتمييز
وليسوا بلهاء ولا مجانين اقول سيجيء عنه ان نزاعهم ليس الا في تغيير الالفاظ وانهم
لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنونا بهما وذلك لانهم ارادوا بالموجود الذات
التي لها الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود فما ليس بذات يكون
واسطة بينهما قوله قدس سره وليس كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد
الخصوصية يريد انا اذا اعتقدنا كون السبب للمفروض انه خصوصية الواجب ممكنا
اي خصوصية الممكن فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة وذلك ظ وليس المعنى
ان الخصوصية التي عبر عنها بالواجب يعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد عليه ان اللازم
على ذلك التقرير مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الواجب الذي عبر عن الخصوصية به
لا مغايرته لنفس الخصوصية الذي هو محل النزاع قوله قدس سره ولا يتوهم ان ذلك
وما ذكره الشارح كلام على السند مراده ان المقدمة التي اورد المنع عليها بديهية
لا تقبل المنع في نفسها وليس الباعث على منعها سوى الشبهة التي اوردها
المانع في مقام السند فالمنع انما يتجه على تقديره فاذا بطل اندفع المنع واما اندفاعه
على تقدير عدمه فظ لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند ولا شبهة اصلا ولا يحتاج
فيه الى حل الشبهة الموردة في مقام السند هذا غاية توجيه الكلام قال الش
ان كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان
للوجود معان معدودة كل منها تختص بماهية لزال اعتقاد الوجود بزوال
الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد
بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحققت
الملازمة ثم باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدم فهو المطلوب وليس حاصل الدليل ع

ان الوجود لو كان معلوم الاختصاص لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصيات لكنه ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص لا انه
ليس مخصوصا بحسب نفس الامر نعم يبقى الكلام فى تحقق الاعتقاد بالاختصاص
وقد اشار الى توجيهه سيد المحققين فى حواشيه حيث قال سواء كان معلوم الاختصاص
او مشكوكه فقول الشارح اذا كان مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده فى قوة قولنا
اذا كان مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه
الا انه اكتفى بالاول لانه الظاهر على ما زعم الخصم اذ الخصم وهو الاشعري كما يقول
بان للوجود معانى متعددة كذلك يقول بان كلا منها عين الماهية المختص
ذلك الوجود بها والظاهر ان من يقول بان وجود الانسان مثلا عين الانسان
يقول بان اختصاصه معلوم لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا
الظاهر ذلك ولم نقطع به لان اختصاص الشيء بنفسه انما يعلم ضرورة اذا كان الشيء
حين جعله مختصا ومختصا به متصورا بوجه واحد وذلك غير لازم فليتامل
قال الشارح اما اذا كان المراد الخصوصيات التى فى نفس الامر اى ذلك الوجود المعتقد
مختص بها فى نفس الامر فيزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقادها لكنا نجد ان
اعتقاد جميع الخصوصيات يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا
ظهر اندفاع منع نفي التالي على هذا التقرير مستندا بجواز ان يكون عدم
زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها
لنفس الامر بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد له خصوصية
فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح فيكون
الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا يخفى ما فى هذه الملازمة من النظر
اذ لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر

وتوجيهه

7

وتوجيهه ما ذكرناه انفا وبيانه ههنا ان المراد فيكون الوجود مختصا بالجوهر
بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سره
وقد علمت وجه الاكتفاء بالاول فلا نغفل قال المص لان المقابل للعدم كل ماهية
هو وجودها الخاص بها فيه ان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج عن العرف
اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض قص
وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا وصار حاصل الدليل ح
انا نفهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد
مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل انه لا يكون موجودا بهذا المعنى
الذى قصد من معانى لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا بمعنى اخر واما القول
بان طرف الحصر كونه موجودا باحد الوجودات او كونه مسمى لفظ الوجود فمردود
بانا نجزم بهذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة ولا اللفظ والتسمية
الى غير ذلك فتامل قوله قدس سره وح اما ان يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك
لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما فى هذه العبارة من المسامحة
والاصوب كاطلاق الوجود على معانيه قوله قدس سره لتوقفه على استقراء
معانى الوجود اقول فيه نظر لان الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف
تصور المحمول على امر خارج لا ينافى كون حصره فى طرفى النقيض عقليا اذ الحصر
العقلى ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف الى مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد
بالحصر العقلى ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ويدعى انا نجزم حصرا بين الوجود
والعدم لا يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت
لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعانى المتعددة بعنوان انها مسمى
لفظ الوجود فالجواب ان للمستدل ان يقول نجزم بالانحصار

من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يشاكل ذلك ولا يذهب عليك انه ح
يندفع المنع الذي ذكره المص على بطلان تالي الشرطية الاولى والثالثة فتامل
لا يقال هذا الكلام منه قدس سره ينافي ما قرر في الحاشية التي ذكر فيها تفصيل
المقام حيث قال وان ردد بين واحد من الوجودات لا بعينه وبين
العدمات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات
او لا يكون موجودا بشيء منها فكذلك قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية توجيه
لكلام الشارح وتقرير له وفي هذه الحاشية يكون معترضا على الشارح فلا
منافاة قال الشارح واما قوله والاولى فحاصله ما ذكرنا في توجيه كلام المص
اقول لكن بينهما فرق من وجهين احدهما ان في توجيه الشارح الاستفسار
من عدم الانقسام هل هو صفة المعنى او اللفظ وفي توجيه العلامة الاستفسار
عن الوجود وثانيهما ان المقسم في توجيه الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه
وفي توجيه العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما صدق عليه
الوجود وقد عرفت اندفاع المنع فتامل قوله قدس سره وكان التوجيه المذكور منشأه
اطلاق المتن قيل كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون بل مقصود العلامة من الوجود
الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بزيد مثلا الذي هو عبارة
عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظ
اذ المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا
التقرير لا يوجد الا في زيد وعن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ
الوجود وحاصل كلامه انا لا نسلم صحة تقسيم الوجود ان اردت بالوجود
المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي ومسلم ان اردت به
لفظ الوجود اي مسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود الواجب والممكني

بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظي اذ لا شك ان المعنى المخصوص
ح

صحيح

8

صحيح بمعنى ان هذا اللفظ ما لهذا المعنى او لذلك المعنى لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت
نفيه لان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام المعنى المخصوص
الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي والمنفي غير اللازم فالترديد في
بطلان التالي لا في مقدم الشرطية على ما حمله السيد قدس سره انتهى اقول اذ كان
المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو المعنى
المخصوص بموجود موجود ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ
الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به لا يتوجه النظر الذي اورده العلامة
على التوجيه الاول مع بعينه الشارح بان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون
مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ ظ ان اللازم على تقدير الاشتراك
اللفظي هو عدم صحة انقسام الوجود المخصوص بموجود موجود اي عدم صحة انقسام
معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي
لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظ بل على هذا يجعل التوجيه الاول
للعلامة راجعا الى الثاني مع انه حكم بورود اللفظ النظر عليه وعدم وروده على
الثاني فالصواب ان يقال اراد بالوجود الذي لم يكن مشتركا معنى ولا لفظا
المعنى المخصوص بموجود موجود اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما وظ ان تحقق
ذلك المعنى غير مترتب على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير
هو تحقق المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود فالمترتب عليه هو عدم صحة انقسامها
فورد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون له اذا لم يكن الوجود
مشتركا معنويا ولا لفظيا وح يتحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور
وجه قدس سره كلامه بانه يتوهم من اطلاق المتن الاشتراك مطلقا اي في الجملة
واللازم على تقدير نقيضها ح هو تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا معنى

وجه م

ولا لفظا ولما كان التالى ظ اللزوم على ذلك الفرض دون فرض نفى الاشتراك المعنوى
فقط فقال على سبيل الظن والتجويز كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعله
تاليا عليه فهذا القايل لم يتفطن لمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا
لما هو الباعث له قدس سره على التوجيه الذى فعله فهذا خبط فى خبط ونعم
ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون قوله قدس سره الا اشتهر فيه تامل ويمكن ان
يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء فى تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعوهم
فى تفسير لفظ الكائن فسروا الاول بالثابت قوله قدس سره وما اورده تنبيها الظ انه
لا بد من كون المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تامل اللهم الا بزعم الخصم
قال الشارح ولقائل ان يقول سلمنا ليس مقصد الش تسليم ما قاله المصنف بل مراده
ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك الموجودات فى الكون اعم من ان يكون فى
لفظه او فى معناه واما كونها مشتركا فى معناه فغير مسلم وبما قررنا يندفع
ما يتوهم ههنا من ان يكون دعوى المصنف هو اشتراك الموجودات فى المفهوم
من الكون فى الاعيان لا فى اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته صريحة فيه
حيث قال ان الموجودات مشتركة فى هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك
المقدمة ان قبل المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون
عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك بينها لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد
بل يكون كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال الشارح وهو اى الوجود المطلق
خارجيا كان او ذهنيا لا يذهب عليك ان قوله اى الوجود المطلق صريح
فى ان المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان
او ذهنيا يتبادر منه مطلق الوجود فلا يلايم اجزاء كلامه ويمكن ان يكون وجه
النظر الذى اورده الشارح ههنا وتوجيه كلام العلامة ان المراد الوجود المطلق

كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان او ذهنيا بيان لاطلاقه وشموله
وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم الى الخارجى والذهنى ونحن نقول لو كان
المراد زيادة هذا المفهوم المشترك الكلى فالتقييد بالممكن يكون مستدركا لان
هذا المفهوم زائد فى الواجب ايضا ويحتمل ان يكون هذا هو وجه النظر واعلم
ان ما ذكره قدس سره من وجوه النظر الثلثة مبنى على حمل كلام العلامة على ان المراد
مطلق الوجود كما يظهر بالتامل فى عباراته وما ذكره فى الجواب عن الوجه الاول
يقتضى ان يكون المراد الوجود المطلق وما ذكره فى الجواب عن الوجه القابل الثانى لث
ايضا مبنى على ان المراد مطلق الوجود ففى كلامه قدس سره اضطراب ويمكن
ان يقال حمل قدس سره كلام العلامة فى جواب الوجه الاول على الوجود المطلق
كما عرفت من توجيه كلام العلامة اشارة الى تخطئة السائل فى حمل الوجود على
مطلق الوجود وفى الجواب عن الوجه الثانى والثالث اجاب بطريق التنزل
والتسليم ان المراد مطلق الوجود فتامل وبما قررنا من ان كلامه قدس سره فى جواب
الوجه الاول من النظر مبنى على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر لا مطلق
الوجود يندفع ما قال من ان الوجود المقيد بالخارجى اذا كان مذكورا كان مطلق
الوجود الحاصل فى ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد بقيد اخر لان هذا انما يرد
لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجى والذهنى معا هذا والحق ان تقييد
المصنف الماهية بالممكن قرينة ظاهرة على انه اراد مطلق الوجود اى الوجودات
الخارجية والوجودات الذهنية وكلام الشارح حيث قال هذا لا يتاتى
فى الوجود الذهنى آه مبنى عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم
الوجود الخارجى ولا مفهوم الوجود الذهنى لزيادتها فى الجميع حتى الواجب
وبما ذكرنا ان قول الشارح لا يقال هذا لا يتاتى فى الوجود الذهنى لامتناع

تصور المثلث مع الذهول عن تصوره صحيح في ان الشارح حمل الكلام على ان
المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني لا المعنى المطلق الشامل لهما
يندفع ما يتوهم ان ادراج الشارح الوجود الذهني في الدليل ليس لان المق اثبات
كونه زائدا بل ليثبت به زيادة الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود
الذهني لا يثبت به زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا
ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه فلو جعل
الدعوى زيادة الوجودات الخاصة على ما ذهب اليه الخصم لكان اظهر في رد
دعوى الخصم فحمل الدعوى على زيادة الوجودات الخاصة غير بعيد بل قد نقل عن
سيد المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر تدل عليه حيث قال الظا ان وجه
النظر ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة
المطلق وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في مواضع اخر انتهى فيندفع
ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند
المحققين فتامل **قال الشارح** لا يقال هذا لا يتاتى من الوجود آه اقول لما كان
السائل هو المجيب ينبغي حمل السوال على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا
ولا يخفى انه لو حمل السوال على المنع يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع
فينبغي توجيهه بانه ادعى عدم تاتي بطلان اللازم في الوجود الذهني واستدل
عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره والتصور هو الوجود
الذهني ثم لا يخفى ان هذا السوال انما يتوجه بعد تغيير كلام المص واصلاحه
بما ذكره العلامة اقول من
ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين احدهما ان التصور هو الوجود
الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور وجواب
الشارح منع المقدمة الثانية بما اشتهر بينهم من ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم

بذلك العلم وانت خبير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه النفس والتفاتها
والا فبعد توجهها اذا كان صورة الشيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها
حاصلة لنا وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى
وهو المستفاد من النقض الذي اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين
لا ينكرون تصور الاشياء بل كون التصور هو الوجود في الذهن فتامل
قوله قدس سره لانا قد نعقل المثلث مع عدم تعقل وجوده يمكن ان يجاب عن قبل المص
بانه اراد بالتعقل التصور المطلق وكان تحققه في ضمن التصديق ويرجع
حاصل الدليل الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لكان التصديق
بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها او مستلزما له
والتالي بط ولكنه تكلف **قوله قدس سره** حاصل الاعتراض ط اورده بعض الفضلاء
اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا
فيها لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود والتالي بط لانا قد نعقل الماهية ونغفل
عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها لم يمكن الشك
في ثبوت الوجود للماهية والتالي بط لانا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده
وحاصل الاعتراض ان المص خلط احد الدليلين بالاخر فان ما ذكره من الملازمة
هو ملازمة الدليل الاول وما ذكره في بيان بطلان التالي بيان لبطلان
التالي الثاني ثم اشار الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول لسلم
الدليل عن الاضطراب فما ذكره في بيان بطلان التالي مم اذ هو في مرتبة
الدعوى وبما قررنا ظهر ان اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء
من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل على القياس الاقتراني كيف وكلام المص
صريح في الاستثنائي فلا يمكن توهم الاقتراني منه فان قيل يمكن توجيه كلام المص

اقول ان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس المهية فم لكن نفس الوجود
ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق
وهو النسبة التامة والخبرية وان اراد به من غير شك في ثبوته للمتصور فكان بعينه
ما ذكره الش وتوجيه كلام المص به مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق
فلا يصح قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المص يجب ان يراد به تارة
التصور وتارة التصديق قال الش والنزاع فيه الظ ان الش اراد ان اللازم من كون
احد الامرين محمولا دون الاخر تغايرهما في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد
من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا
اذا اتصف بصفة العلم وصفة الجهل فاذا تصورناه بالجهل فنقول الجهل محمول
على المتصور والعلم غير محمول عليه فح لا يلزم الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العلم
في الذهن لا انهما متغايران في الخارج بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في
الخارج بها يمتاز عن الاخر بل سائر الاعتبارات لا تمايز بينها بحسب الخارج وكذا
لا تمايز بينها وبين موصوفاتها بحسبه ايضا لان ذلك يقتضي ان يكون لكل منها
هوية ثابتة فيه تتميز فيه بحسبه عن الآخر والاعتبارات ليس كذلك وهذا الكلام من الش
مبني على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا في الشرح الجديد للتجريد وهو
ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين مهيته وليس زائدا عليها انه
لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية واخر هو الوجود قائم به
قياما خارجيا يدل عليه تفحص دلائلهم ولا نزاع معهم في ذلك بهذه عبارته ولما
كان النزاع ح يصير لفظيا صرفا وكان من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين
العلماء الاعلام لفظيا ولم يفهموا ذلك الى الآن قال قدس سره الظ ان النزاع
في كونه زايدا آه قيل يمكن توجيه كلام الش بوجه لا ير عليه هذا الايراد بان يقال

على وجه يندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط بانه اذا تعقل المهية وشك في وجودها
فلا يكون تعقل المهية عينا لتعقل الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورة ان
العينية تنافي الشك في ثبوت احدهما للاخر واما الث فلان البين بالمعنى الاخص
مستلزم للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم قلت قد حقق
قدس سره ان اخصية البين باحد المعنيين بالنسبة الى الاخر انما يظهر اذا زيد
في تعريف الاخص قيد اخر وهو ان تصورهما يستلزم الجزم باللزوم او يعتبر بان
تصور الملزوم للجزم المذكور فتامل قال الشارح فالاولى ان يقال نحمل المثلث على المتصور
انما قال اولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين
على التصديق وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل
على التصديق انما يتعارف لو تعلق التعقل بالقضية او مضمونها كما يقال تعقلت
زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد
غاية البعد قال و الاولى ان يقال آه اشارة الى انه يمكن توجيه كلام المص على
وجه يكون عين ما ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل تقريره الاولى انا نحمل
المثلث على المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق به بل نشك فيه
هذا تقرير على وجه يمكن تطبيق عبارة المص عليه على ما اشرنا اليه ويكون
مشتملا على حديث الشك والعلم ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان الوجود
غير محمول على المتصور في نفس الامر ويحمل عليه المهية فيها وهذا مبني على احد الامرين
اما بتخصيص الوجود بالخارجي او بجعل الوجود بالمعنى المصدري واما الاول فصحيح
على اي تقدير كما يظهر بالتامل قيل ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور
وهو ان يقال انا نعقل المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده والمشكوك
ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه

مستلزم ح

مراده هو انه لايلزم من حمل المثلث على المتصور دون الوجود الا المغائرة بينهما
بمجرد الذهن لابحسب نفس الامر ويكون مراده بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج
على نفس الامر كثير شائع فى كلامهم فلاشك ان المراد بزيادة الوجود زيادته فى نفس
الامر لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لايلزم من حمل احد الشيئين على الاخر دون الآخر
الا المغائرة الاعتبارية لا المغائرة بالذات فلان الحيوان مثلا اذا اخذ لا
بشرط الشئ يكون محمولا على الانسان واذا اخذ بشرط لا شئ يكون جزء غير محمول فالشئ
الواحد بالذات يمكن ان يكون محمولا باعتبار وباعتبار آخر غير محمول واما ان
المراد بالزيادة فى نفس الامر فهو ظ وقد صرح به قدس سره اقول الوجود غير محمول على
المتصور اصلا اى بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبار ان المغائرة بينه وبين الماهية ⁂ فعلم ان حمـ
مغائرة ذاتية لا اعتبارية فقط قال الشارح والا لما كان ضمه اليها اه اراد بالضم ضم الوجود
الى الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وصار الحاصل انه لو كان الوجود عين
المهية او داخلا فيها بمعنى انه يكون الموجودية بنفس المهية او بجزء منها لم يكن حمل الوجود
عليها مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية الوجود والعدم
بمعنى امكانهما يصدقا على السواد مثلا وحمل الوجود عليه مانع من الصدق المذكور
ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت الجزء للكل ضرورى سواء كان محمولا او خارجيا
والاول ثابت له محمول عليه مواطاة والثانى محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت
الوجود ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لايرد ما اورده صاحب المحاكمة ولا ما اورده
الشارح كما لايخفى قيل والحق ان منع المستدل ليس ان كل ما يصدق على امر يصدق
على المركب منه ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح غير مفيد على تقدير تسليم
اذ لاشك ان معنى قولنا السواد الموجود كذا ليس المراد ان المركب من السواد
والوجود كذا وهو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بعنوان وحكمنا عليه

بحكم

بحكم ايجابى صادق عليه فى نفس الامر ثم قيدنا المعنون بذلك العنوان بنفس ذلك
العنوان او بجزئه لايختلف هذا الحكم اذ التفاوت فى الصورتين فى الملاحظة لا
لا فى ذات الملاحظ مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق الحيوان
الناطق الذى هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذى هو ناطق كذا
ضرورة ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر فى تبديل الاحكام الصادقة
على ذلك الشئ فى نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد بالنطق
حكم على الحيوان الناطق الملحوظ بكونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق الناطق
مرتين حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان فيه شيئا
من الدقة اقول لايخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل للوجود والعدم
فملاحظته بعنوان الموجودية لايمنع من هذا الصدق كما اعترف به وان صح الملازمة
لكن لايظهر بطلان التالى ثم قال فان قلت تقييد الشئ بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين
احدهما تقييده بهما بهو هو بان يقال مثلا الانسان الانسان كذا والانسان
الحيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه لايصير منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما
بهو ح تقييده بهما بهو ذو ولا ريب فى ان الحكم على الشئ قد يخالف الحكم عليه اذا قيد بهو ذو
هو لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد للشئ بغيره اليس قولنا
الوجود الخارجى عارض للماهيات صادقا مع كذب قولنا الوجود الذى
هو ذو الوجود فى الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد
او داخلا فيه لايكون فى قولنا السواد الموجود كذا تقييد الشئ بنفسه او بجزئه بهو هو
بهو ح بل بهو ذو فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع
لا بان المراد من الوجود فى قولنا الوجود زائد هو الموجود ففى قولنا السواد الموجود
للسواد ح كذا لو كان الموجود عينا او داخلا فيه لكان تقييد الشئ بنفسه او بجزئه بهو هو فانه

الا لاحظنا الموضوع مرة اخرى بغير العنوان او بجزئه ...

مندفع بان النزاع فى ان الموجود زائد فى الماهيات ام لا لا يتصور الا فى المفهوم
من الموجود لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود هو عين الماهية
بلا شبهة ولا مجال للتنازع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود
ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثانى ايضا مفهوم الموجود
حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الموجود الذى هو هذا
المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذى هو زيد كذا وح لا يختلف الحكم على
الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثانى ما صدق عليه الموجود
حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود الذى هو فرد الموجود كذا
ولا شك ان الحكم على مفهوم الشئ من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك
المفهوم من حيث انه فرد لنفسه فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم
يصدق عليه بعض الاحكام الايجابية ككونه من المعقولات الثانية وكونه من
الامور العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فردا للموجود الخارجى لا يصدق عليه شئ
من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه فى الاعيان ولا سترة فى ان المراد بالموجود
فى قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثانى اى الذى هو فرد الموجود كذا فيكون
الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغايرة بل لا يكون
السواد ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر زائد موجودا
على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود وان يكون ذاته عين الوجود وبالجملة
المقصود من كون الوجود زائدا على الماهيات ليس الا ان موجودية الشئ ليس
باعتبار كونه وجودا بل باعتبار كونه ذا الوجود ومعروض الوجود دائما من ان يكون
الوجود غيره او عينه كما فى وجود الوجود لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا الكلام
ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة فى هذا المقام اقول سيشير اليه وسنتكلم عليه

هناك

هناك قال المص والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول ان اراد
بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على
ان هذا المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم
الصدق مبنى على ان المضموم اليه غير قابل للعدم الا ان يراد الانضمام على سبيل هذا ح
التقييد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا قابلا لا يكون مح
للوجود قال الش فانه قابل للوجود المضموم اليه وللعدم قبل فيه اعتراف
بزيادة الوجود فان السواد كان قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار
قبول الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشئ عين ذاته
او داخلا فيه اى يكون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار
امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز
عدمه وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على ذاته لا عين ذاته لا
للواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله
ولتحقق الامكان والايراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوى نسبة
الوجود والعدم استحقاقا الى شئ وكون الشئ عين الوجود لا ينافى تساوى وى
نسبة الوجود والعدم اليه استحقاقا لجواز ان يكون نسبة الشئ وسلبه
الى نفسه استحقاقا متساويا فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود
المطلق الذى هو نفسه او معدوما بالعدم المطلق الذى هو سلبه ممكن له
بالذات والجواب عنه بان المراد بالوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفى
عليك ان كنت مصدقا بما ارسلنا اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح
المرام اقول الايراد للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستاذ المحقق والايراد
الذى ذكره ما اورده الفاضل اللارى فى تعليقاته على التجريد وحاصل

كلماته هناك ان النزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان السواد
مثلا هل هو موجود بذاته او بعروض الوجود له لا انه عين مفهوم الموجود كيف
وكون السواد عين مفهوم الموجود لا يقتضي كون وجوده بذاته حتى يصير لكن مفهوم الموجود
واجب الوجود ويخرج عن الامكان بذلك وهذا القايل قد انتحل عنه وليس مراد
الاستاذ من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم الموجود او ما صدق
هو عليه عين الماهية هل هي موجودة بعينية الوجود او بزيادته كيف وكون بل في ان الماهية
المراد من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب مما ذهب اليه السيد وشنع
عليه الاستاذ وحقق ان المراد عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات
لا بامر مغاير لها وهذا ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا
لمن تامل فيه واجاد لا لمن تحير فهمه بايهام العبارات **قال الشارح** فلو كانت مستعدة
للوجود والعدم آه لو اكتفى بقابلية الوجود اندفع ذلك نعم يجاب بالمناقشة
التي اشار اليها قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو خصص الصادق عليها بلوازم
المهية اندفع المناقشة **قوله قدس سره** الدليلان المذكوران آه قيل اقول
يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة الوجود من غير توقف
على كون الوجود مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود مطلقا سواء
كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف
على اشتراك الوجود معنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو الموجود المختص
بموجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا افراد الوجود المطلق فلا يرد عليه موجود
ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت
ان في الوجود افرادا من الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم
اقول في قوله ويمكن تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تتميم الدليل المذكور في المتن

بل دليل آخر برأسه يدل على نفي عينية الوجود لجميع المهيات كما ان الدليل المذكور
في المتن يدل على نفي جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى تتميما اقول المورد هو الشارح
الجديد للتجريد وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره في حاشيته على الشرح القديم
للتجريد وعبارته ثمه صريحة في ان المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق حيث
قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك
زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت
ان المطلق نفس مهية الخاص او جزء منها ولم يثبت واما المناقشة التي سماها
بحثا فجوابها انه قدس سره ليس في صدد توجيه كلام المتن وبيان انه واف
بالمقصود وهو الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شيء آخر اليه وتتميمه او تعميمه به
على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده **قال الشارح**
اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية من ساير الذاتيات
الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات
اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف
على كونه من الاجزاء المحمولة وهو ممنوع والحق ان فرض دخول الوجود في جميع المهيات
الممكنة يستلزم تركيب كل مهية من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير احتياج الى
اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات الفصول المتميزة وذلك بان
يقال لو كان الوجود جزءا لكل مهية لكان للمهية الموجودة جزء آخر ضرورة
امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء آخر وهكذا الى غير النهاية اقول
هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم من انه لا يجوز تركب المهية نوعية كانت
او جنسية من امرين متساويين اذ حينئذ لا بد من تحقق اعم الذاتيات فاذا لم يكن

ذاتی اعم منه فهو یکون اعم الذاتیات او یقال هذا من قبیل التنبیه بالحد
على المحدود بناء على ان المراد باعم الذاتیات ما لا ذاتی اعم منه وتفسیر اعم
الذاتیات بهذا المعنى مذکور فی المحاکمات وغیره والثانی اولى لانه لو بنى
الشارح الکلام علیه لینبغی ان لا یورد على العلامة ما اورده علیه حیث
قال ره فی قوله لو کان المدعى انه لیس جزءا آه على ما سنقف علیه ثم لو کان الکلام
فی الموجود اندفع احتمال کونه من الاجزاء الخارجیة وما صدره بالحق فمذکور
فی شرح التجرید وسیجیء الایماء الیه فی اخر البحث قوله قدس سره لا یقال لا حاجة
الى قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترک آه قبل اقول یعجبنی هذا الایراد
اذ قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترک بیان لقوله اذ لا ذاتی
اعم من الوجود الذی هو تعلیل لاعمیة الوجود وتوجیه کلامه هو ان الوجود
اعم الذاتیات اذ لا ذاتی من الذاتیات المشترکة اعم منه لان الوجود
مشترک بین سایر الموجودات وغایة ما یتصور من الاشتراک هو هذا فلا
یکون شیء من الذاتیات المشترکة اعم منه فلا حاجة الى ذکره ولست
افهم انه قدس سره على ما حمل قوله واورد علیه ما اورده اقول لا یعجبنی هذا
الایراد اذ الشارح حیث فصل قوله المشترکة عما قبلها فهم منه
انه جعل قوله بناء علة للاشتراک کما ان قوله اذ لا ذاتی اعم منه جعل علة
لقوله اعم الذاتیات والحاصل ان المدعى مرکب من امرین احدهما
کون الوجود اعم الذاتیات وقد علله بقوله اذ لا ذاتی اعم منه وثانیهما
کونه من الذاتیات المشترکة وعلله بقوله بناء ولا یخفى ح ورود السوال
وقوته قوله قدس سره لانا نقول الاعمیة تقتضی الصدق بدون الاخص
ولا یلزم منه الاشتراک المعنوی اقول فیه نظر اذ العموم والخصوص

وصفة المفهوم حقیقة وانما یتصف اللفظ بهما بالعرض واذا لم یکن هناک
مفهوم مشترک فکیف یتصور العموم والخصوص لا یقال لعل المفهوم المشترک
هو ما یطلق علیه لفظ الوجود فعموم الوجود لو کان بهذا المعنى لا یستلزم
الاشتراک المحقق من هذا الکلام لانا نقول یبقى السوال بانه لم لا یراد بعموم الوجود
ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا یحتاج الى هذا القید وکذا ان قیل قد یتصف
اللفظ بالعموم بناء على کثرة معانیه بالنسبة الى لفظ کان معناه اقل الا
ان یقال مقصوده قدس سره ان هذا القید لدفع توهم ان العموم باعتبار
اطلاق اللفظ على معنى اکثر فتدبر قال الشارح فیلزم ترکب الماهیة عن امور غیر
متناهیة مرتبة قیل اقول قیل انه ربطه لان المرکب لا بد له من الانتهاء الى البسیط
لان البسیط مبدأ المرکب فاذا انتفى انتفى المرکب والکثرة ولو کانت غیر
متناهیة لا بد لها من الواحد واعترض علیه بان الترکیب العقلی عندهم قسمان
احدهما ما هو بحذاء الترکیب الخارجی کما یقال ان الجنس ماخوذ من المادة
والفصل من الصورة والثانی تحلیلا محضا کما فی البسائط الخارجیة ان یکون صح
کترکیب السواد من اللون وقابض البصر فلا یجری الدلیل المذکور فی هذا
القسم الذی هو بحسب اصطلاحهم داخل فی الترکیب العقلی وان لم یحلل
بالفعل ولم یوجد الاجزاء بالفعل فی الذهن فلا یتم ما ادعوه من نفی کونه جزءا
عقلیا مطلقا اقول وحاصله ان فی المرکب من الاجزاء التحلیلیة لا یلزم
الانتهاء الى البسیط لجواز ان لا یقف التحلیل عند حد معین کما فی انقسام
المقادیر الى غیر نهایة ثم اعترض بان للمانع ان یمنع کون البسیط
الحقیقی مبدأ للمرکب مطلقا الى ان یقوم علیه البرهان فان القدر
الضروری هو ان المرکب لا بد له من اجزاء یتقوم هو بها واما انتهاؤها

الى ما لا يتركب فليس بعينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد
الحقيقي لجواز اشتمالها على آحاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها
من الانسان الواحد ثم الانسان ~~الانسان~~ الواحد يشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز كون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الآحاد
وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك برهان التطبيق هذا كلام المعترض
وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية مختصة للشيء
متاخرة عن ذلك الشيء اذ وجودها متوقف على اعتبار الذهن اياها في ذلك الشيء فيحصل له
جزء مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد الكسر او القطع او الفرض وقد صرحوا
بذلك وكلام المعترض ايضا صريح في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث
قال وان لم يحلل بالفعل ولم توجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون
مؤخرا عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء التحليلية
كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزائه فحصول الاجزاء له بالفعل
ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان الشيء اذا كان
مشتملا على الاجزاء بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الاجزاء وهكذا الى غير
النهاية يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء وهكذا
بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على الاجزاء بالفعل
والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا على احاد تلك
الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي تكون باعتبار اجزاء
الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون
هناك كثرة متالفة من عشرة احاد ويكون واحدها بيتا واحدا فاذا قسمنا
كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متالفة من مائة احاد وواحد تلك

الكثرة

16

الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدها جزءا من عشرة اجزاء
بيت واحد وهو ظاهر واذا قررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا فيها لما اخذت
باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض
واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان من تلك الكثرة باعتبار
اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت باعتبار
اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها فتامل تفهم اقول الاجزاء التحليلية
كالجنس والفصل موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتاخرها
عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذ لم يتحقق المادة والصورة الخارجية
والا فهي ضمنها متقدمة خارجا ومن قال بجزئية الوجود لا يقول بان الماهية
موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد عرفت ان
ذاته غير متاخرة بل قد تتقدم واما الايراد الاخير فجوابه ان الاستاد المحقق
منع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء
بالفعل ولا يقبل التحليل الى الاجزاء ايضا والظاهر ان ما ذكره على تقدير صحته انما
يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم بالفعل واما انه
لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا ينافي امكان
تحليله الى الاجزاء وما مهده من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار
اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مسلم لكن لا يفيد في هذا الموضع
اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث
الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما تكون ح بالقوة وما يحلل منه يكون واحدا
حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة ولكنه يقبل التحليل والكثرة ففيما ذكره
خلط بين ما بالقوة وما بالفعل فتامل قال الشارح هذا اذا كان المدعى آه

قبل اقول التحقيق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لوكان ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات
لتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءا لجميع الماهيات واذا كان الكلام على تقرير
كون الوجود جزءا لجميع الماهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظ ولو كان المدعى ان الوجود
ليس جزءا لبعض الماهيات لكان رفعه بان يكون جزءا لبعضها فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض الماهيات دخوله في الفصول الموجودة في
تلك الماهيات اقول هذا من العجائب اذ كلام العلامة صريح في ان المراد من قوله
ليس جزءا لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية وكذا قوله
انه ليس جزءا لبعضها صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي
فيتم الدليل وذلك ظ من مختصرات كتب الميزان فضلا عن المطولات قال المحشي
اما لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لتم الدليل وذلك لان نقيضه انه جزء
للجميع ولو كان جزءا للجميع حتى للفصول لزم ما لزم واقول في هذا الكلام تامل لان هذا
الكلام على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان
مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم انحصار المفهوم
في الوجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا على الماهيات النوعية
واطلاق لفظ الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل بل كل
مفهوم ماهية نوعية بالقياس الى حصصه قال المحشي يحتمل ان يكون صدق
نقيضه قبل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو ان يكون الوجود داخلا
في الجميع لا ان يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض في قولنا الوجود ليس
داخلا في جميع الماهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول قد عرفت ايضا
ما عليه قال المحشي وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا آه اقول لعل كلام

العلامة

العلامة معناه ان الدليل تام على هذا التقرير اي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة
باقي المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور من نفي
تركب الماهية من امرين متساويين فتامل وفي قوله قدس سره ولا شك ان هذا
بحسب اللفظ ايضا اشارة الى ان مراد الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن بان   لا يتم صح
يحمل الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز وكان هذا الكلام توجيها لما في المتن
لا انكاره وايراد دليل اخر من عند نفسه كما هو المتبادر من الشرح في بادي النظر قوله
قدس سره لا حاجة في التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول الشارح   اثبات صح
عند قول المصنف لانه لو كان داخلا فيها اي في الماهية الممكنة بل في الموجودات باسرها
على ما يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل
وقوله قدس سره في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود آه
مبني على ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة فقط ولا يلزم الا الاعتراض ح بل المنع فقط
ولهذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور بل المحذور ح لزوم الاشتراك
قوله قدس سره وتوجيه كلام العلامة لما كان ظ كلام العلامة انه بعد تسليم كون
الوجود جنسا منع التركيب وكونه جزءا وهذا ظ الفساد كما اشار الى توجيهه قوله قدس سره
لا يخفى ان عدم عروض الوجود للماهيات اقول كلام الشارح مبني على حمل الماهيات في قول
العلامة غير عارض لشيء من الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان
اطلاق لفظ الماهية على الواجب غير متعارف وتقييده الماهيات ههنا بالممكنة
تصريح بما علم ضمنا من كلامه رحمه الله وكون الوجود غير عارض لشيء من الممكنة الماهيات
امر ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها لان مرجعه كون الماهية الممكنة بحيث
لا يعرض له الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا محضا وبالجملة
لا وجه للايراد على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب والماهيات الممكنة نعم

تبقى ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز في الممكنات
بهذه الصفة وههنا كان الامتياز بهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف
فتدبر وقيل اقول هذا بناء على توجيه قدس سره للمنعين المذكورين ظ واما
الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب
وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات في جنسها
امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر يكفي
في الامتياز سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز
الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي لا بد لنفيه من دليل والتوجيه بهذا الوجه كانه
احسن لان مدار كلام المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود
للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه لانه يصير هكذا الو لم يكفي الامتياز
بالعروض فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدمي هو عدم العروض وذلك كما ترى
قال الشارح ثم اقول لو جعل مرجع الضمير لما دفع ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله
وفيه نظر تعرض لدفع الاولين بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق بقوله
وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة
على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى رفع الايجاب الكلي قوله قدس سره
لا نم لجواز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يقال سلمنا انه
يقتضي الدخول او اللادخول لكن لا نسلم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا
في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول
بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل من ان
مراد المستدل من الاقتضاء هو الاقتضاء التام فلا بحث معه الا منع ذلك
الاقتضاء واما بعد تسليم الاقتضاء الذي ادعاه فلا مجال لقوله بانه يقتضي

الحوض

18

العروض في البعض والدخول في البعض لان مقتضى الشيء لا يختلف عنه قيل من
ان يكون كل حصة من الوجود عارض لبعض داخلا في بعض اخر وهو بط
فهو مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام لكن
للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل اولا
ثم بعد تسليم ما منعه يمنع الاقتضاء التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث
شائع لا قصور فيه اقول لا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام حتى يترتب عليه الاستغراء والانتاج وهو ايضا معترف به والمحشي
العلامة قدس سره منع الاقتضاء التام وبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع اخر
بل منعه متضمن للمنعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء
مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج
في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد اخر اصلا قال المص
والا كونه الخ قيل اقول ليس المراد بامكان الوجود امكانه بالنظر الى ماهية
الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا
غير لازم من الافتقار الى الماهية ولانه لو صح هذا الماكان لباقي المقدمات
حاجة في اثبات المط اذ يكفي ح ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا
واجبا بل ممكنا هذا خلف بل المراد بامكانه امكان ثبوته بالنظر الى ذاته
والمراد بثبوته هو ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له
عين خارجي بل من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود
ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة
كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير
قيامه بالماهية يكون مفتقرا الى الماهية فيكون ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته

ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا في ثبوته للمهية الى علة معينة اه وعلى
هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام ان المحوج الى العلة
هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك
بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف
بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد
لما جاز ايضا ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به يحتاج الى علة
تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشئ بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا به فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة واذا
تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز
ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة
ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان
متساويان فاى حاجة الى علة ترجح احدهما وما يقال ان الواجب يقتضى
ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان
هناك اقتضاء وتاثيرا وذلك لان اتصاف الواجب تعالى بالوجود
على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا
الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذا لاحظ ذاته موجودا لكن اذا لاحظ
الذهن وجوده تعالى وجوده مفتقرا في ثبوته له تع الى مهيته فيحكم بان الوجود
في كونه ثابتا للواجب تع يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب جب
ليس ضروريا بالنظر الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه

ثابتا

19

ثابتا للمهية يحتاج الى علة فيتم الدليل آه وما قيل في الجواب من ان كل ما
يغاير الشئ فان ثبوته لذلك الشئ واتصاف ذلك الشئ به او كونه هو هو او ما
شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله
انسانا اما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل بين
الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب آخر بالبديهة فلذ ك
حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني وجوده عن غيره اذ لو كان غيره
فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده
او عن غيره فيلزم افتقار اللازم الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل
ما يغاير الشئ فان اتصاف ذلك الشئ به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا
او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظ البطلان لان من قواعدهم المقررة المشهورة
هو ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا الضرورة حاكمة بان شان العلة
الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا فما الحاجة الى الترجيح وايضا
الم تر ان الحكماء يرون انفسهم محتاجين في اثبات الصانع الى نفي
الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان
الاتصاف ضروريا او لا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا
الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا انهم على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف
المهية بالوجود سواء كان الاتصاف اولى ام لا يحتاج الى علة وعلته لا يجوز
ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات ت
متعددة فيكون موجودا آخر غيره وينقل الكلام اليه الى آخر ما قالوا في اثبات
الصانع جل ذكره وان اراد ان كل ما يغاير الشئ فان اتصاف الشئ به
وثبوته له يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس في كلامه عن هذه الدعوى

ولا عما يدل عليه عينه ولا اثره وايضا لو نم ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف
ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا في وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل
ما هو وجوده زايدا عليه يكون اتصافه بالوجود ممكنا على ذلك التقدير
لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات دخل في البرهان اقول الايراد الذي نقله
اولا مذكور في شرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره من امكان الوجود
ليس من حيث كونه ممكن الوجود في نفسه بل من حيث ثبوته للذات وكما ان
الشيء يصير باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود
لغيره متصفا باحدهما للاستاد المحقق هذا ولكن هذا القايل قد عبر عن امكان الوجود
في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته والا فحمله على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي
عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا بتكلف ولا يخفى ما في هذا التعبير من الايراد
الثاني الذي ذكره للشارح الجديد للتجريد وما اجاب به عنه جواب للخطيب الرومي
نقله السيد اسكنه الله صدر الجنان في حاشيته على التجريد وهذا القايل قد انتحل عنه
واقول في دفعه عن الثاني المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا لذاته
اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا
يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد ان الوجود
يقتضي امكانه الذاتي فذلك هو الامكان بالغير الذي ابطلوه وان اراد عدم
اقتضاء الوجود وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو امكان
بالقياس الى الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجود
الذاتي ضرورة انه لا شيء من الاشياء يقتضي وجود الواجب ولا عدمه فالواجب
بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت في الجواب عن ايراد الثاني المذكور ان
الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاج الى الغير يكون

ممكنا

ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن ما يحتاج في وجوده
العيني الى الغير والنسبة ليس من الامور العينية فعينه ما فيه ثم الجواب الذي
نقله وبعده ما ذكره الاستاد المحقق في حاشية التجريد ونختار الشق الثاني
من الترديد الذي اورده عليه واقول كلامه مبني على ما قالوا ان الذاتي لا يعلل
وان توسط الجعل بين الشيء وذاته وذاتيه غير معقول واما العرض فيعلل البتة
اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل
واما قوله وايضا لو نم آه فالجواب عنه ان اللازم امكان الاتصاف نظرا الى
ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي امكان الواجب اذ لعله واجب نظرا
الى ذات الواجب كما قال الاشاعرة فيحتاج الى الاستفسار عن علته
الى اخر الدليل الذي ذكره قال المص لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له
وجود قبل والحق ان من قال بان مهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده
عين مهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث
يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون مهيته عين وجوده الا ان الاثر
المترتب عليه يترتب على ذاته نح وهو بذاته منشاء تلك الاثار ومفيدها
بخلاف الممكنات فان اثارها تترتب على وجوداتها واذا علمت هذا
فرتب ما بينا لك ان ذات الواجب اذا فرض منشا الوجود لكان
هو بذاته على ذلك التقدير منشاء لاقوى الاثار وهو الوجود الواجب
فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من متفرداتنا
الذي لم يات بمثله في هذا المقام احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء
الاعلام اقول انهم فسروا الوجود بمبداء الاثار ومظهر الاحكام وقالوا
ان النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثر وفيها صفة انتزاعية

يكون مبدأ الآثار بها فالفرق بين المؤثر ومبداء الآثار في النار بحسب الذات
واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدا الآثار انما هو باعتبار
فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبداء
الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى غير ذاته بتحقق المؤثر
ومبدا الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره نفي في ذاته يتحقق
المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدا الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة
في التاثير فيه من غير استناده الى مبداء وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة
من تجرد القول بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود
اذ معنى الوجود ليس مع المؤثر بل منشأ التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير
الذات من حيث هي مستندة الى شيء هذا والحق ان تاثير الذات من حيث
هي اما لذاته او لغيره والكل باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته
فالذات مبداء التاثير فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثر
في ذاته لذاته وهذا الكلام حق مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب
الذوق قال الشارح فيفيده غيره الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في ان
المهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه وايضا بعد التخصيص بالغير كيف
يصح قوله وفيه نظر لانا نلتزم مطلقا قال قدس سره وان كان لزيد في مفهوم
مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما اقول على هذا التقرير يمكن
اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود المطلق عارض
في الواجب ايضا اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي عروض
افراده للموجودات وفيه تعسف قال الشارح لان ما هو معقول غير ما هو
غير معقول اقول هذه المقدمة مما لا حاجة اليه لان ما ذكره المصنف من الاستدلال

دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة الى هذه المقدمة لانها ليست
لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج ولفظ الغير يستعمل بمعنى
السلب هنا فتامل قال الشارح وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه ممكن اقول فيه
بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود
الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج
الى سبب والظاهر ان مراد المصنف هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد ان امكانه
بالقياس الى وجوده الذهني نقول اللازم افتقار الواجب في ثبوت صفة
الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة
افتقاره الى الذهن فيه فكيف الاحتياج في الوجود الذهني لصفة ويمكن
الجواب بان مراد العلامة من امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف
الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة تفتقر الى الطرفين فلا يكون
واجبا لذاته بل كان ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات
يمكن اتصافه به نظرا الى ذات الاتصاف فيفتقر الى السبب ولا يكون
السبب ذات الواجب لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود لا
يقتضي التجرد فيكون غيرهما فيفتقر الواجب الى سبب منفصل وانت
تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح حيث اورد عليه بقوله
ولا يعرض عليه الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب عدم
سبب الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف
كثبوت الوجودية يفتقر الى سبب وجودي وليس عدم سبب ثبوت الصفة
الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول
لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في نفسه ممتنعا لا ممكنا

واما باعتبار وجوده الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ
ح فان يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم
افتقار وجود التجرد في الذهن الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات
يحتاج الى سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق في الجواب
ان يقال ان تجرده وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي امكانه نظرا الى
ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه
بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب
الحصول لغيره على ان لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات
او على ان يكون قيدا للحصول والمراد الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط
الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن
ما كتبه قدس سره في ان الوجود على قسمين آه يلايم التوجيه الثاني هذا ولكن
ما ذكره الشارح في الاعتراض والجواب اولا لا يلائم حمل كلامه على انه اراد بكون
التجرد واجبا وممكنا انه واجب الوجود وممكن الثبوت للذات على ما عرفت
انفا فتدبر قوله قدس سره الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه
قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان
ثبوته للواجب وعرضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده
في نفسه ممتنع فللمعترض ان يقول ان وجود التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج
الى علة وثبوته للواجب فلا حاجة له الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته
لغيره بل مقصود الشارح هو ان ثبوت التجرد لذات الواجب وان كان بالنظر
الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكنا اي بالنظر الى
ماهية التجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون ثابتا وكل
ممكن

ممكن الثبوت يحتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته الممكن ثبوتا في ذاته او ثبوتا
لغيره فمراد الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا
لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل
في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما اورده الشارح
في الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكانه نفسه الذي هو عدم
الوجود ولهذا قال سببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام على تقدير
ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب فلو كان
التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه
واما ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع جواب المص حيث نفى الافتقار الى
السبب مطلقا لكن فيه اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد
الذات فح لم يلزم افتقار الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه
المستدل وتوضيحه ان هذا الكلام منع بتسليم ان التجرد واجب الثبوت
للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت
سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب عدم تسليم ذلك من الخصم
بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات او غيرها وذلك
لا ينافي امكانه بالذات على ما قررنا واما رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه
انما يكون ممتنعا لو اريد ثبوته في الخارج اما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا فان
قلت ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم
احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج في وجود الصفة
في نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس
من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء

قوله قدس سره وبعضهم قد فصل هذا المقام آه اقول لا شك ان الوجوب
والامكان والامتناع انما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الذات اى الوجود
الذى يكون موجودية الذات به فان كان ذلك الوجود فى الواجب ما هو عينه
لا المطلق فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى
سائر السلوب اللازمة له تعالى وليس فى هذا الاعتبار فائدة هذا قيل اقول
قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على
كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا
لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود
الخاص الذى هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان عين
وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق مردود بان الواجب ح
يكون مشاركا لسائر الممكنات فى ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه
عين الوجود الذى هو مذهب الحكماء والايراد بالوجودات الخاصة انما يرد بناء
على ذلك الحمل وح فما ذكره فى الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاص
فى نفسه الى غيره احتياجه فى كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد
مثلا يحتاج فى نفسه الى المحل وليس فى كونه فرد السواد محتاجا اليه لان السواد
لا يصير سوادا بالمحل اى ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه
هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق اقتضائه
الاتصاف به اشتقاقا اى اقتضائه كونه فردا للموجود المطلق وانما يلزم كون
الواجب موجودا مرتين لو كانت موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف ايضا
وليس كذلك بل موجوديته باعتبار كونه عين الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الاثار

عليه

23

عليه باعتبار هذا الوجود ولا مدخل للمطلق فى ذلك الترتيب واما الوجود
المطلق فهو صفة من صفاته عارض من عوارضه بذاته متصف به اى الواجب
بذاته بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض من هذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات
فان عروض الوجوب لها بواسطة الغير اقول ما ذكره من اول الحاشية الى قوله
ويمكن ان يق مذكور فى الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وح ما ذكره فى الجواب
غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل فى وقوع الشئ كالوجود الخاص فله مدخل
فى اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء فرع وقوع المقتضى والحاصل ان
الكلام فى اقتضاء الوجود الخاص صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد
الخاص للمطلق ليس مما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتى لفرده فلا يتصور هنا
اقتضاء والمراد بالاستقلال فى الاقتضاء عدم الافتقار الى شئ آخر اصلا
لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصد ليس بشئ
واقول يمكن الجواب عن قوله قدس سره لا يق كل وجود خاص فانه يقتضى
صدق المطلوب بوجه آخر وهو منع كون الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق
عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود
الخاص سوى الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا
له مستندا الى غير معروضه واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يق فماخوذ كله من كلام
الاستاد فى تعليقاته على الشرح المذكور على الوجه الثالث بانا لا نسلم عروض الوجوب
له بل الوجوب عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث
اذ الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب امرا عرضيا له بل بناء على انه
اضافة بين الذات والوجوب كان يقتضى المغايرة بينهما فعلى تقدير
الاتحاد بين الذات والوجود وكان يقتضى لا يتصور ثبوت الوجود له تع

سواء كان عينا له تعالى او عارضا بل التعين في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك
لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر
قوله قدس سره فان قيل ما به الاختلاف ان كان ماخوذا في مفهوم اللفظ قيل
واقول تفصيله ان يكون لاشياء كثيرة مختلفة بالحقيقة اسم واحد بمعنى واحدة
وذلك اما لان تلك الاشياء غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة
لكنها يكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك لها اسم
كمراتب البياض فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم
لكنها مشتركة في معنى واحد هو التفريق للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ
البياض فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشترك ايضا في المفهوم عنه
لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلفة اذ يترتب على بعض المراتب
التفريق اكثر مما يترتب على بعض اخر وهذا هو المعنى من الاختلاف بالضعف
والشدة واما لان لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع لتلك الاشياء
من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فتكون تلك الاشياء مشتركة في هذا اللفظ
فهي مشتركة في هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة
في معنى النسبة الى الغاية الواحدة كقولك صحي للدواء والرياضة والفصد
فانها مشتركة في معنى النسبة الى الغاية المخصوصة وهي الصحة لكن تحقق الصحة
في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققه في ضمن بعض آخر وترتبها عليه وبالجملة
المعنى الحاصل في الذهن عن تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه في الواقع
مختلف فالاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب الواقع واما لان
لتلك الاشياء مبدا واحدا فباعتبار نسبة تلك الاشياء الى المبدا يطلق
عليها اسم الواحد الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمحصل ان مراد

التشكيك

التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد
اي يكون كلها بحيث يعرف بهذا العنوان فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون
الا معنى واحد ويكون تحقق ذلك العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها
مختلفا اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان بحسب تحققه في الواقع
في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها اقل كما مر مثاله واما بالتقدم والتاخر بان
يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه مقدما على تحققه
وصدقه على بعض الاخر كالموجود الذي يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات
ثانيا واما بالاولوية وعدم الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه
على بعض آخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن بالاولوية وعدم الاو
لوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكنات لان موجوديته لذاته
وموجودية الممكن لغيره وما قيل لتحقيق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف
المعتبرين في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المقول
بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد والاختلاف في المبدا مثلا المفهوم
من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس البياض باعتبار نسبته الى معروضه فهو
واحد والمختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع
الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد
الفردين اشد كونه بحيث يخترع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف
ويحلله اليها بضرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون
المفهوم الواحد الحاصل من البياض وامثاله في الذهن الواقع على افراده
بالاختلاف مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا
بالتواطئ اذ المعتبر في المقول بالتواطئ الاستواء في الاستحقاق والتحقق

مع ان في جميع رسائلهم تصريح بان اللفظ باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول على
افراده اما بالتواطؤ واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطئ اذ الاستواء
وعدم الاختلاف يعتبر في المشتق من المتواطئ لا في المتواطئ مطلقا لانا نقول
قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت مفهومه
لافراده على السواء فهو متواطئ وان كان بالاختلاف فهو كلي مشكك
من غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجري في الذاتي
ايضا فلا تغفل اقول القائل هو الاستاذ المحقق والجواب عن ايراده ان البياض
جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك
فما لزم عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياض ليس باطلا عنده
بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق البياض على البياضين نعم يتحقق الاختلاف
بين نفس البياضين فان نفس بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج لا انه
اشد منه في كونه بياضا بل الابيض يختلف الصدق بالنسبة الى الثلج
والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا ان اختلاف صدق الابيض على
الجسمين لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد
من البياض القائم بالآخر كما في حق هذا المواضع فلان يكون صدق البياض
على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس
البياض الآخر اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا
فان اريد منه ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور في اكثر الحواشي
المتعلقة على حاشية التجريد مذكور وقد فصلنا في تعليقاتنا على التجريد
وان اراد غيره فليبينه حتى ننظر في صحته وفساده قال الشارح فانه يقع
على العلة ومعلولها بالتقدم آه اقول اللازم مما ذكر كون الوجود مقولا

بالتشكيك

بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة
الى الوجودات فان اتصاف العلة بالوجود متقدم على اتصاف المعلول به
لان اتصاف وجود العلة بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود
المعلول بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة
فصار المعلول موجودا ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار
وجود المعلول وجودا قوله قدس سره فيكون الوجود الواجبي اقدم اقول
الظاهر من كلام الشارح انه جعل كون الواجب مبدأ لكل ما بعده من الموجودات
علة الاختلافات بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الآثار
فلما كان الواجب مبدأ لكل ما بعده يكون آثاره اكثر فيكون الوجود
فيه اشد واما الاولوية فلكونه مبدأ وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم
رجوع الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشئة
من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين الاقسام
وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما في القول بالاقدمية الوجود والاولوية
من الفساد واما القول بالشدية الوجود فهو مما لا يقبل التأويل اذ تغيير
الوجود الى الموجود غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف
وما ذكره من ان ترتب الآثار على الوجود الواجبي اكثر فهو مدفوع بانه
لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها
اكثر من ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك
وانما يلزم التشكيك لو كان تحقق ذلك المفهوم وترتب الاثر المأخوذ
فيه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب ان يكون
باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة

والضعف على السواد القوي والضعف فان قابلية البصر المأخوذ في مفهوم
القوي والضعيف ترتبها على السواد القوي ظ اكثر مما يترتب على السواد الضعيف
كيف ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه على البعض
الاخر مقولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل على السواد القوي والضعيف
كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات مقولا عليها بالتشكيك اذ
يصدق عليها انها مقولة على اشياء ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض
الاخر اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة وامامه لا يصلح الاشدية في الوجود
مطلقا فانما هي على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من خواص
الكيف لكن لا كلام في صحته على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذ كان
اشد كان آثاره وهو تفريق البصر اكثر وما اورده من النقض بقوله
ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه اه
مدفوع لان ترتب الاثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء
على ما هو المشهور من ان الوجود مبدأ الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب
الاثار على افراده لا على وصف الممكن قال الشارح لان المهية المشتركة بين
اشياء قيل اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا
الضرورة في نفيه وهو حق والمنبه على نفي الاقدمية هو ان الذات والذاتي
غير مجعول بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان انسانا مثلا او حيوانا
بسبب الغير واما نفي الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف
بالشدة والضعف في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار ان
هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض افراده اكثر منه في بعض اخر اما الكثرية
تحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يقتضي العقل بصحته بعد

التفتيش بالمعنى الذي ذكرناه واما اكثرية تحققه من حيث ذاتيته فهو مما
لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتيا لبعض آخر
بان يكون مثلا لبعض افراده مرة ولبعضها الاخر مرتين وانت تعلم ادنى
التفات ان كون الشيء شيئا وجزء الشيء مرتين غير معقول فان قلت لا يجوز
ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يترتب ايضا على تلك الافراد من حيث
العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لا بد
لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك على افراده من حيث العروض
لا من حيث الذاتية وكنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس
مقصودنا الا ان الذاتي من حيث الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان
ذاتي الشيء عارضا له باعتبار فلم ينف التشكيك عنه بهذا الوجه والاعتبار
بل قول الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الموجود
مقول على الواجب ومفهوم الوجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية
فان قلت من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول
على الحيوان اولا فان يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم
ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام كالحيوان اولا
وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلت مطلق الاختلاف
في الاولوية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد
مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك
بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض
وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع
العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد امثال ما ينتزع من الضعيف

ويكون السواد المطلق جنسا لهما اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار
وما ذكره انما يدل على ان ما هو عروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية
بل على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد وصدقه
في فرد آخر واين هذا من ذاك والذاتية وصف عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه
لا يجديه وما ذكره من السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد
على التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزء لشيء مرتين فلا يكون
الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم عارضا
لشيء مرتين فلم يكن العارض من حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك
في العرضي من جهة الشدة والضعف باعتبار انه ينتزع من الاشد امثال ما ينتزع
من الاضعف من الحصص المعينة فكذلك يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس
السواد بالقياس الى السوادين المندرجين تحت مطلق السواد واندراج نوعين
تحت جنس فتامل ولا تخبط قال الشارح لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا
وفاعلا اقول هذا انما يدل على ان عروضه للواجب ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه
مطلقا ليس في الخارج قال الشارح كان لازما لوجوده الخاص اقول فيه بحث لان اللازم
قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون
انصاليا كما في ما بين مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم ح انه كلما تحقق الملزوم
تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة في الصورة الثانية
والا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون المحمول
على المحمول على شيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه
يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يندفع الاشكال
واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول يلزم ان يكون العارض المحمول
الخ

على المطلق

27

على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا
ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظ وان كان المراد
الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض
ولو في موصوف آخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق
ولزومه للخاص ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بانا نطرد الكلام في اللا
تجرد المطلق من غير تقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق
للخاص وهو باطل مدفوع بان لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه
للوجود المطلق لا عروضه للخاص فتدبر قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان لازم
لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم متاخرا عن نفسه لان التاخر
عن الملزوم لازم لكل لازم واللازم لازم لملزومه فيكون التاخر عن الملزوم لازما
للملزوم هو واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق
فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم الا لزوم لا تجرد الوجود
المطلق للوجود الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الوجود الخاص تحقق اللاتجرد
للوجود المطلق العارض له اقول ما ذكره في نظر الاول مبني على توهم ان اللازم
لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال
ان التاخر لازم للمعلول اللازم للعلة فلو كان لازم اللازم لازما لزم ان يكون
التاخر لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرناه قال الشارح وللخلاف انما نشاء
من اختلافهم في تغير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تغير العلم
نشاء من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير
منشاء لصحة التغير المذكور وانكار الوجود يصير منشاء للتغير بالاضافة
او بصفة ذات اضافة ليس حصول صورة على هذا الراي واما التغير

بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة ليس سببا
لانكاره كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة
صرح به قدس سره في حاشية الطالع قال انكره قبيل اقول ليس كل من فسر العلم
بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية
الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكن في العلم بالاشياء المغائرة للعالم لا بد
من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك
والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المضافين فان كان
المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا عند
وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل تحصل لذاته
من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هي معقول وتلك الاضافة
هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل فلا امكن لذلك العاقل
من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق تلك النسبة المسماة
بالعاقلية بينهما اقول وذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء
والمعدوم الصرف لا يمكن فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين
العاقل والمعقول لا بد من وجود المعقول واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرناه واما ما ذكره بقوله اقول وذلك
لان الضرورة حاكمة آه فكلام مذكور مشهور في شرح التجريد واعلم ان المدعى
ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لان الاشياء التي لها وجود خارجي
لها وجود اخر يسمى وجودا ظليا يرشدك الى ما ذكرنا قول المصنف فيثبت القول
بالوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان توخذ الاشياء اعم من ان يكون

موجودات خارجية ام لا اي للاشياء وجودين في الجملة وانما ارتكبنا
هذا لان الدليل انما يدل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا
ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة
على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد
بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فيثبت نحو اخر من الوجود
حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته فتامل قوله قدس سره فيلزم انحصار وجودات
غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق
كل وجود وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات
غير متناهية فالحاصل من الموجودات بالفعل ليس الا متناهيا فمن اين يلزم
كون الغير متناهي محصورا بين الحاصرين وههنا بحث اخر وهو ان الهيولى
العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة موجودة
كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة موجودة لا الى
نهاية كما صرحوا به والدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل
العرض الاخير او الصورة الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذلك
محصور بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين
واقول في الجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
مشروطة بامرين احدهما وهو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون
بين تلك الامور ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض
في طرف السلسلة اي ما فرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين
تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان

الترتيب

بينها باعتبار كون بعضها معدا البعض اخر يجب ان يكون ما فرض حاصرا
كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون
الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان
استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما هي من جهة انه يلزم
انقطاع السلسلة فاذا كان ترتب السلسلة باعتبار الاعداد باقيا
بحاله فلا محذور في كونها واقعة بعد العروض الذي هو العلة القابلية وكذا
ان كان الترتيب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة
بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفاعلية وبين المعلول المخصوص هكذا
ولا شك ان الهيولى علة قابلية لتلك الاعراض وتلك الامور معدات
بعضها البعض وكذا المهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة
بعضها لبعض قبل اقول القائل ان يقول لا شك ان الوجود من الامور
الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير المتناهية الانتزاعية عية
بين الحاصرين ممنوع كيف وحركة الافلاك عند الحكماء ازلية فبين كل دورة
تفرض وبين الفلك دورات غير متناهية وكذلك هيولى الاجسام قابلة
لعوارض غير متناهية بحسب استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب
الاستعداد وبين الهيولى استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حال
من احوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات
والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية
فانها يجب ان يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود فرعا للثبوت الخ
لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهية محصورا بين
الحاصرين اذ المحصور بين الحاصرين يكون متناهيا سواء فرض

احاده واجزائه موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا يرى
انهم يستدلون على امتناع حصول جميع الانات المفروضة في الزمان بالفعل
بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك
في ان حصول اجزاء الزمان والانات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب
والحق هو ان المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز موجودا
بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود الخارج
محال لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز كون الشيء موجودا في الذهن
بوجودات متعددة والاتصاف بالوجود الخارج ليس في الخارج حتى يلزم من صحة
المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود للمهية
في الخارج مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارج
في الذهن الا اتصاف بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن اتصافه
بالوجود الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا
في اذهان غير متناهية بوجودات غير متناهية واستحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان يكون
في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية محال لانا نقول ليس وجود
غير المتناهي مطلقا محال عند الحكماء بل المحال وجود امور مرتبة مجتمعة غير متناهية
والترتيب بين الاذهان غير لازم مما ذكر قلت كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين
محال كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في آن واحد محال بالضرورة ولا شك ان ثبوت
شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت
الوجود الخارج للشيء فرعا لوجوده في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له
في هذا الذهن فرعا للثبوت في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون
موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا

سطعه
ليس وجود غير المتناهي مطلقا
محالا عند الحكماء

فى ذهن واحد فى ان واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة على انا ننقل الكلام
الى وجود ذلك الشئ فى علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده فى علم الله تعالى فرع
لوجوده فى ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الوجود فى علمه الذى هو من صفاته
الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق هو ان
المحذور آه اشارة الى ما ذكرناه ويرد على قوله وكذلك هيولى الاجسام ان تلك
العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الموجودة الان ووجودها على سبيل التعاقب
وليست اعتبارية كالوجودات فلا يحسن جعلها من قبيل الوجودات وكان النقض
واردا لم يندفع بما قال فى الوجود من انه انتزاعى فلا يتحقق ههنا امور غير متناهية
فى الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما يتحمل هذا الكلام بما حققنا انفا
وقوله والحق اه مذكور فى حواشى التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام فيتوجه
عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضورى على ما هو المشهور فح لا يتوقف علم الواجب
بالاشياء لتلك الاشياء وجودات غير الخارجية تسمى وجودات ذهنية اذ الوجود
الذهنى انما هو بارتسام صورة الشئ فى المدرك والعلم الحضورى انما هو
بحضور نفس ذلك الشئ المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضى كون
المعلول موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن فى ذهن اخر اريد بوجوده بهذا ان ح
فى علم الله تعالى انه صار موجودا ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد انه يكون
تصديقه تعالى بوجوده يقتضى صدقه وصحته ان يكون ذلك الشئ موجودا
فلو كان وجوده فى ذهن اخر لزم افتقار صدق علمه تعالى الى الغير فيتوجه
ان ذلك غير صحيح بل وانما يقع اذا صدق علمه تعالى بان زيدا قايم او كاتب مثلا موقوفا
على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور من كون العالم تابعا للمعلوم كذلك
علمه تعالى بوجوده فى ذهن زيد موقوف صدقه على وجود زيد فى الخارج

وادراكه

وادراكه وكل منهما على اسباب شتى فتامل قال الشارح على انا نصرح بالوجود قبل
اقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابى عبارة
عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم من صحة الحكم الايجابى على المعدوم
ليس الا ثبوته لا وجوده ولو بنى الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت
لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول اقول سيجئ فى الشرح
منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء انما هو فى تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون
بالثبوت ما عنيناه بالوجود فح لا مجال للايراد المذكور وكان حاصل
الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه موجودا
وحاصل الثانى انه لو نوقش فى هذا القدر بيدل الثبوت بالوجود ومدار الجواب
على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع فى تفسير لفظ الوجود لا بحسب
المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل وفيه ذكر فتامل قال الشارح بالصفة الوجودية
التى هى غير الوجود اقول هذا التخصيص وان كان يدفع الايراد المذكور
لكن لو اورد السوال بالصفات السابقة على الوجود لا يندفع الجواب والحق
فى الجواب ما افاده المولى الاستاد من ان ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوت
المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له
او متاخرا عنه كالوجوب والاحتياج والامكان او هو عينه كنفس الوجود
قبل اقول ويجب ان تخصيص الدعوى بغير مسبقات الوجود كالوجوب
والامكان اذ الاتصاف بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر
بالعكس فان الشئ ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو مقدم
على الوجود وللممكن مراتب على ما قرر فى موضعه اقول هذا ما ذكره الاستاد
فى حاشية التجريد قال الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها قبل اقول

او بعدها كما مر اقول تمام ما فى هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاد قوله قدس سره
ويمكن الاعتذار ايضا بان المراد من الثبوت ما ليس السلب جزء مفهومه اراد
بالسلب ما هو معتبر السالبة المحمول لا المعدولة لان صدق المعدولة
الموجبة يستدعى الموضوع كالمحصلة يرشدك اليه ما ذكرنا قوله فان مرجع الاتصاف
بما هى سلوب لها اقول لا يذهب عليك انه لو ردد فى الثبوت فى قول المستدل
بثبوت الصفة فرع ثبوت آه بانه ان اريد الثبوت الخارجى فيقتضى ثبوت
الموصوف فى الخارج وان اريد الثبوت الذهنى كان استدلالا بالشئ على نفسه
سقط الاعتذار المذكور بل الصواب ان يقال المراد الثبوت فى الجملة
من غير تقييده بالخارج او الذهن ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله الخارج والذهن
ولا يخفى عليك انه بهذا الاعتذار يندفع التقرير المذكور فى الشرح ايضا قال المصنف رح
اذ كل موجود فى الاعيان فهو متشخص اقول ان اريد بالمتشخص معروض التشخص
فالكبرى تام والمستند على راى من يقول بوجود الطبايع فى الاعيان وان اريد
مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى تم والمستند اللهم الا ان يخصص الدعوى
بعدم وجودها بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبائع الكلية بوصف
الكلية موجودة وليس فى الخارج فلا بد ان يكون موجودة فى الذهن قوله قدس سره
ولا يخفى تركيب قياس هذا ايراد اخر على المستدل بانه لو تم دليلكم يلزم
انتفاء الكلى قال الشارح مطابقته لما فى كل واحد الاظهر ان يقول مطابقته
لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير الذى ذكر فى الحاشية بمعنى ان كل واحد
اذا حصل فى الذهن لا يحصل نقش اخر يلايم ما نقلناه من المشهور ولعله
اراد بما فى كل واحد واحد حصصه الموجودة فى الاشخاص قوله قدس سره
بمعنى ان كل واحد واحد فى المطابقة فى كلام القائل بما ذكره الشارح فى تفسير الكلية

في ذيل

فى ذيل قوله والحق حتى لا يرد عليه النظر المذكور فتامل والحاصل ان مدار اندفاع
الاعتراض على ان يجعل الشئ المطابق للكثيرين صورة مثالية لتلك الكثيرين فانه
جعله قيد الاخر فى تفسير الكلية غير المطابقة وجعله قدس سره معتبرا فى مفهوم المطابقة
فظاهر ان هذا اولى وادق وكان المخلص منع كون المطابقة بهذا المعنى من الجانبين
فتدبر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا للبعض الاخر فلا يمكن تفسير الكلية
بهذا المعنى لتحققه فى الجزئى ايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلى فى الخارج لان تلك
الجزئيات المطابقة لجزئيات اخر موجودة فى الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية
للكثيرين الموجودين فى الخارج يقتضى مطابقة كل واحد من تلك الكثيرة الموجودة للباقى
فالجواب عن المعارضة جواب عن اصل الدليل ايضا وتوضيحه ان هذا الكلام يصح
ان يجعل مادة الاعتراض وكذا ما ذكره قدس سره لان الجزئى المطابق لما كان جزئيا
يتوجه انه كيف يفسر الكلية بمعنى يصدق على الجزئى من حيث هو جزئى ولما كان موجودا فى الخارج رح
فلا يصح قوله بخلاف الوجود فى الخارج كخطين متساويين قبل اقول
لقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما فى كل واحد من الكثيرين انه لما حصل
من كل واحد منها فى الذهن يكون نفس تلك الصورة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين الخطين
المتساويين وبين فى جميع الصفات والعوارض غير متحققة اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما
عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما اى الصورة الحاصلة من الاخر وليس هذا معنى المطابقة
وكذلك ما فى كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا للباقى بالمعنى الذى ذكرناه اذ ليس الصورة
الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا فى الذهن عين واحد منها وان كان الصورة الحاصلة
من كل منها عين الصورة الحاصلة من الباقى فان قلت لا شك ان المعتبر فى الكلية
هو المطابقة للكثيرين وما فى كل واحد واحد من افراد الانسان مثلا امر واحد اذ ما فى كل منها
هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة الصورة الذهنية لما فى كل واحد منها كليتها

قلنا الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو بحسب الخارج وليست واحدة
الا في الذهن وذلك لان الانسانية التي في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو
بحسب الخارج عينه اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب القيل
حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على ما بينا وفصلنا وقد ذكره السيد
السند اليوم صدر الجنان في حواشيه على الشرح التجريد ايضه باعتبار انها ذات
مثالية ليست متاصلة في الوجود وقيل اقول هذا ما اتفق عليه كلمة كثير من الفضلاء
بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في المفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا في الوجود
لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا
اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه
بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا
في الخارج وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان نبين ان لا وجود له
الا في الذهن ولكان ما ذكر في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص
مستدركا لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب في بعض تصانيفه
ان الكلية لا يمكن عروضها للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة
في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا الصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية
في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة لتصدق على الصورة الفعلية الشخصية
والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية
بل الكلي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن الذي هو معروض التشخص الذهني مثلا
اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو شخص خارجي
ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية ومعروض التشخص وهو ايضا
ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخصه الذهني

وهو كلي

وهو كلي ومشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان عين زيد
وان وجد في مادة عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث تصدق على الصورة
العقلية الشخصية لزم ان يكون شيء واحد جزئيا وكليا والقول بان الصورة
العقلية من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها
مطابقة لكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا
بل من وجهين ولا محذور فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي
في صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف بنفس المتقابلين اذ لو كان
الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات
على شيء واحد مثلا يقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا
فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به واللاكاتب عليه من حيث
عدم قيام الكتابة به فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان
كما ليس في الخارج الا متشخصا كذلك ليس في الذهن الا متشخصا لانه عند حصوله في الذهن
يكون قائما بالذهن الشخصي ومتشخصا بالمشخصات الذهنية فلم يقولون ان الكلي
موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الوجود متشخص قلنا وان كان المفهوم
الحاصل في الذهن في الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان
ولا يلاحظ معه شيئا من مشخصاته اصلا فهو في هذا النحو من الوجود الذهني حال
عن التشخص وان كان في الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا لاحظنا زيدا مثلا
من حيث انه انسان في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي تنظر به
في زيد ونجعله آلة للملاحظة وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه به منظورا الينا
ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن
يكون الحاصل في ذهننا هو الصورة العقلية الجزئية الشخصية وتكون منظورا الينا

فليس ح

ولا تكون الة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ننظر به في زيد والصورة العقلية
الجزئية هي ما ينظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها الة لملاحظة زيد فتامل
ثم اقول وبذلك التحقيق وهو ان الكلي مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص
وهو المعلوم والجزئي هو صورته العقلية التي هي العلم العلمية اندفع اشكال يرد
على الحكماء القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا
اذا حصل في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني به مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلى طريق القائلين بوجود الاشياء انفسها
في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذا الطريق الا مفهوم الانسان الذي هو علم وعرض
هو تلك الصورة العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلي وجوهر ومعلوم
وصورته الشخصية جزئي وعلم وعرض وموجود في الخارج اذ يترتب عليه
الاثار والاحكام واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل في الجواب
عن هذا الاشكال من ان وجود العلم في الخارج غير مسلم وعدهم اياه كيفا
ليس الا على سبيل المسامحة مما لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم
على ان العلم من الاشياء التي يترتب عليه الاثار والاحكام ولا نعني بالوجود د
الخارجي الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق بين القيام والحصول من ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية
هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا
بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما المفهوم في الذهن

فهو مفهوم

فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام
مع الحكماء القائلين بقيام الموجودات الذهنية بالذهن النافين لثبوت
كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل في الذهن اقول معنى كلامهم ان الكلية تعرض
للطبائع باعتبار انها صورة قائمة بالنفس مطابقة بغير متاصلة في الوجود لكثيرين
بالمعنى المذكور والخلاف في وجود الكلي يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انها
صورة غير متاصلة في الوجود مطابقة لكثيرين هل له وجود في الاعيان
لكن لا بالاعيان المذكور بل باعتبار اخر ولا شك ان هذا الخلاف معقول
منصور ثم لا يخفى ان ظ هذا الكلام من الشارح يدل على انه يعرف بين العلم والمعلوم
بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة ذاتا مثالية على الطبيعة
فيكون موافقا لمذهب التحقيق وهذا مؤيد لما نذكره ثم ما ذكره على ما نقله
عن السيد المحقق من ايرادات الشارح الجديد للتجريد عليه والجواب عنه القائل
وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد وكذا قوله ولو فسر الكلية آه
من جملة ايراداته وما نقل من الجواب عنه فمن كلام الاستاذ المحقق وما اورد عليه
فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا مع ايراداتنا على الجواب المنقول والجواب
الحق عن ايراد الشارح المذكور ولا نطول الكلام بنقله فمن اراد الاطلاع عليه
فعليه بمطالعتها وما ذكره في حل الاشكال المذكور ففيه ان الطبيعة ليس لها
في الذهن وجود الا في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فان كان
الصورة الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس
فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فبقي الكلام ان ما هو الموجود
بوجود ذهني دون الخارجي ما هو وما نقل من الجواب فهو كلام الاستاذ
والقول بالمساعدة منه مبني على انه له دلائل دالة على ان كلامهم لو حمل

على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه رحمه الله في الحواشي الجديدة للتجريد
والمطالع وما اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة
لا مجال لتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية التوجيه
من قبلهم ولا يرد عليه شيء وكتب السيد قدس سره منحونه بان العلم ليس موجودا
خارجيا حقيقة نعم قد يطلق عليه الوجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن
بنفسه لا بصورته فانه قال في حاشية المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات
الخارجية دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا عقلية
وايضا عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقالوا
فائدة قيد اذا وجدت ادخال صورة الجواهر فانها وان كانت باعتبار
وجودها في الذهن في موضوع وكان عرضا وكيفا لكنه بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا
موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم وهو
بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع لم يصدق انها اذا وجدت
كانت لا في موضوع وايضا لو كان العلم بالحيوان موجودا في الذهن
بالوجود الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء
على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا معا
باعتبار الوجود الخارجي وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات
الشفاء بعد ما بين ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر
فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا
وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان
مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع ما وفيها

يحتاج الى الموضوع البتة ولم يمنع ان تكون معقولا تلك الماهية بصير عرضا
ان يكون موجودا في النفس لا كجزء منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات كانت المهية ح
موجودا في الخارج والعلم متحد مع المعلوم بالماهية المعلومة الممتنعة الوجود
في الخارج موجودا في الخارج هذا هو وقد ذكر قدس سره عند قول المص والوجود
في الذهن موجود في الخارج في جواب سؤال ورده ان اردت بقيامه
في العين اي قيامه بحسب الوجود العيني فنعم وانما يكون كذلك ان لو كان
موجودا في العين وذلك منقول عن الحاكمان فان قلت ما ذكرت كلام انما يلزم
لو قلنا بوجود الصورة العقلية في الخارج وجودا اصيلا يكون مبدأ للآثار
المطلوبة ونحن لا نقول به قلت ح يرجع النزاع لفظيا اذ نحن لا نمنع
وجودها الا وجودها العيني الذي يترتب عليه الآثار الخارجية بل هذا ليس
الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هذا وما ذكره
من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الآثار ان اراد ان له مدخل
في ترتب الآثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجوده خارجا كيف وكثير من الاحوال
الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع والمعد ومثل الامكان
مما له مدخل في وجود المعلول في الخارج وان اراد انه مؤثر تاثيرا في الخارج
فذلك مم بل هو عين النزاع وما نقله من الجواب بقوله وايضا ما قيل جواب الثانية
الجديد للتجريد وما اورده من كلام الاستاد لا يقال لو حصلت الحرارة
والبرودة الكليتان اقول الاولى ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة غير مختصة
بالدليل الثاني لو كان تصور الشيء مستلزما آه اقول استلزام تصور الشيء
وجوده في الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود
الذهني وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قايم به وهو ايضا

مما يقولون به فبنا المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى
انه لو حمل كلام المص على ما حمل عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر
ان يقال انه معارضة للدليل المذكور على ان للحقائق الكلية موجودة في الذهن
فتامل لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة قيل اقول ولقائل
ان يقول ليس الحار ما حصلت فيه الحرارة والا لزم ان يكون الزمان حار الحصول
الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحاصلة فيه بل الحار ما قام به الحرارة
والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول
الاشياء في الذهن على طريق القيام لتم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح
الجديد للتجريد ورد عليه الاستاد بانهم صرحوا بقيام الصور العقلية بالذهن
فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد عليهم
انما التضاد في الاعيان الجزئية قيل اقول يمكن توجيه هذا المنع بوجه اخر
يشعر به قول الشارح لعدم تعاقبها على موضوع واحد وهو ان يقال لا تضاد
بين الطبايع الكلية اذ من علامات التضاد التعاقب على الموضوع الواحد
وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها
كلية حتى ينظر في حصولها هل هو على سبيل التعاقب او الاجتماع ووجودها
في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فليس التضاد بينها بمتحقق فافهم
اقول معنى كلامه قدس سره ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض
للطبايع باعتبار وجودها العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي
ولا يلزم من عروضها بالاعتبار الاول عروضها لها بالاعتبار الثاني وهذا هو
ما ذكره هذا القائل بادنى تغير في العبارة والتقرير فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره

انما هو

انما هو على راي من يقول بحصول الاشباح انفسها في الذهن لا خفاء
في ان المدعى ان للاشياء التي ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان
فما ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليها مهيات المعقولة لا اشباحها
المخالفة لها في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المص والشارح على مذهب التحقيق
ممكن فان قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها في الذهن معناه ان ادراك
الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه
قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة
يقتضي ذلك اي حصولهما في محل موجودين بالوجود الاصيل والقائلون
بحصول الماهيات الاشياء في الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة
في الذهن بوجودها العيني واما لفظ المثال والشبح فمؤول كما ذكره في الحاشية
المصدرة بقوله اذا حمل مراد القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول بالشبح
على ما هو المشهور قيل اقول فيما اورد على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان الموجود
في الذهن ليس مرتبة الحرارة بل شبحها والموجود في العين مهيتها حتى يلزم ان لا يكون
المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الشارح هو ان الموجود
في الذهن هو مرتبة الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها
بالذهن بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد
وهو مرتبة الحرارة وليس من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك
الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون الموجود في الخارج شيئا والموجود
في الذهن شيئا اخر بل القائلون بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن
بحسب الخارج وهو عبارة عن وجودي الصورة في الذهن ووجود الصورة في الذهن
عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها به واما ما ذكره

قدس سره في الجواب فهو حق وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها يتصور
بوجهين وجودها فيها بالوجود الاصيل اي وجودها بحيث يترتب عليها
اي على قيامها بها الاثار ووجودها فيها وجودا غير اصيل اي وجودا لا يترتب عليه
الاثار والاحكام ووجود الموجودات الذهنية في الذهن من القسم الثاني
اي وجودها فيه وجود غير اصيل لا يترتب عليه الاثار والاحكام فلا يلزم
من وجود الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا او باردا وانما يلزم
ذلك لو كان حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامها به حصولا اصيلا يترتب عليه
الاثار والاحكام كحصول السواد بالجسم والشجاعة بالنفس وهو ممنوع
وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهية وصفات المعدومات
بان يقال هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن باشياء
موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا ينقطع مادة الشبهة
فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا وبصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن
لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه
الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع النقض عنه بهذا الجواب
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وذلك لما عرفت من ان المراد بوجودها الاصل ووجود
في محالها وقيامها بها قياما يترتب عليه الاثار لا وجودها في حد ذاتها
في الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وقيامها بها
فيه قيام يترتب عليه الاثار والاحكام واقلها اتصاف محلها بها ولا يلزم

في قيام

من قيام لوازم الماهية بها في الذهن قياما يترتب عليه الاثار ان يكون
قيام تلك اللوازم في الذهن وحصولها فيه ايضا بحيث يترتب عليه الاثار
وبالجملة حصول الصفات لغير الذهن البتة يكون حصولا يترتب عليه الاثار
واقله اتصاف المحل بتلك الصفات واما حصولها للذهن فقد يكون حصولا
يترتب عليه الاثار كحصول الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا
ولا يقال للصفة من حيث حصولها بهذا النحو من الحصول انها موجودة في الذهن
وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول الحرارة والبرودة في الذهن
وهذا هو الوجود الذهني اقول المذهب المشهور في تصور الاشياء بحصول صورها
في الذهن لما انحصر في مذهب التحقيق وهو ان ماهيات الاشياء يحصل في الذهن
بان يكون قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان الماهيات لم يحصل في الذهن حقيقة
بل شبحها قايم بها وحصولها في الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون
ثالث مذهبهم ولما لم يكن حمل كلام الشارح على الاول بزعمه حمله على الثاني نعم ههنا مذهب
ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وكانت
هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن حمل كلام الشارح عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر
انه مخترع الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول
الاشياء انفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه مذهب الشيخ بذلك وقد رد
عليه الاستاد والسيد رحمهما الله بانه جمع بين مذهب التحقيق والقول
بالشبح واما ما ذكره بقوله وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها يتصور على وجهين الخ
فمذكور في شرح التجريد والاشكال بلوازم الماهية وبصفات المعدومات كالامتناع
مما اورده شارح التجريد والرفع الذي ذكره من كلام الاستاد المحقق
اي ولا نم قبول الذهن لهما معناه لا نم قبول الذهن لعين الحرارة والبرودة

اى لا نم ان الذهن قابل لهما بوجودها العيني على ما اشار اليه قدس سره او لا نم
قبول الذهن لهيئتهما بناء على حمل الكلام المنقول من الشيخ فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت
في النفس فكيف لا يكون النفس قابلة لها ولا حاجة الى التكلف في الجواب بان المراد
من عدم قبوله لهما عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب الآثار عليهما فتامل
فانهم اتفقوا على ان جميع الامور آه قيل اقول هذا لا يصلح سندا لما ذكره اذ ليس
ارتسام الاشياء في العقل الفعال ارتساما خارجيا بل وجود الاشياء فيها
وجود ذهني اقول هذا سهو فكانه لم ينظر الى الحاشية التي نقلها بعد ذلك حيث
قال ان ما وجودها في الامور الغائبة عنا وجودا عينيا اصيلا فليس منه عليهم فانه
صحيح في ان مراد السائل من الوجود في الاشياء الغائبة عنا الوجود الخارجي
وكلام المتن ايضا صريح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات الغائبة عطف
على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى فلفظة موجودة المذكورة ثم مقدر ههنا
ولا شك انه بمعنى الوجود العيني فكذا ههنا فلم يذهب الى ان لها صورا قائمة
بنفسها قيل اقول ليت شعري ان هذا الفاضل من اين يقول ذلك
وقد نقل كثير من كبار الحكماء والعلماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعيات
للطبائع الكلية وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في استعما لانهم
قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذاهب قدماء الاقدمين في المثل
والتعليميات واولها انتقلوا من المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة
توجب وجود شيئين في شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقول واياها يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد
وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين تنحو نحو هذه واياها

يتناول

يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي
ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه جميع الاشخاص ويبقى
مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق
وقال الامام في الملخص في البحث الاحدى وعشرون في المثل المنقول عن افلاطون
انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ابدي ازلي ونحن قد نصرنا هذا القول
في باب الوجود بحجة عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود
هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان
مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن
مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان
المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد
عن كل العوارض هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك
في كتبهم كثيرة فمنع هذا ليس الا لقلة تتبعهم اقول لما ذكره هذا الفاضل
للشارح توجيه ذكره الشيخ المقتول ونقل عنه في المواقف فنسبة قلة التتبع
اليه اولى من نسبته الى الفاضل هذا الكلام مبني على توهم فاسد
وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول الجزم على بناء السؤال على هذا التوهم
على ما يتبادر من اللفظ لا يلائم توجيه السؤال بما ذكره بقوله فان قيل
اذ لا يخفى ان السؤال المذكور في المتن ظاهر الانطباق على هذا التقرير قيل المراد
بالآثار والاحكام مطلق الآثار والاحكام ولا يرد عليه ما قيل من انه
ان اريد بالآثار والاحكام مطلق الآثار والاحكام فالوجود الذهني مصدر
لمطلق الآثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد الآثار والاحكام
الخارجية لزم الدور اذ لا يترتب على الموجودات الذهنية من حيث انها موجو دات ذهنية

اثرا اصلا وانما يترتب الاثر على العلم وهو في الموجودات الخارجية على ان
مثلا الكلية اذا حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة
في الذهن اثر اصلا نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم اثر فان قلت
كما ان للكلية مثلا وجودا في الذهن عند تعقلها كذلك لها وجود عند وجود الكلي
في الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق
الدواني بان وجود لوازم الماهية لها وجود ذهني لها ولا شك انها منشاء للاثار
واقلها اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشاء للاثار في الجملة قلت
ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية للماهية
في الذهن وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطاء اذ لا شك ان الشيء باعتبار
وجوده في الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن
الا كونه معلوما ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها
لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا لو كان وجود الكلية
للكلي الموجود في الذهن وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما بالكلية باعتبار
قيام الكلية به اذ كون الكلية موجودة في الذهن مستلزمة لمعلوميتها معلوميتها
بل عينه ولا شك انها باعتبار قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون
في ذهنه الكلي اذ معلوميتها باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز ان يكون الشيء
معلوما للشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار
قيامها بذهن عمرو مثلا وهو محض فيمتنع ان تكون معلوما لما هي قائمة به
وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني لها لمن في ذهنه الكلي لا للكلي اظهر بطلانا من القول بكون ذلك القيام وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي
وهو بين بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجود اصيل يعني ان قيامها

بمحالها واتصاف المحل بها قيام اصيل واتصاف خارجي يترتب عليه
الاثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد ناقضت قاعدتهم المشهورة
المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني
ليس اتصافا خارجيا وكذلك اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني
قلت معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني
هو ان الاشياء بشرط وجودها في الذهن يكون متصفة بها لا بحسب وجودها
الخارج ومعنى قولنا ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف
منشاء للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان يكون عروض
امر لامر بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون ذلك العروض والاتصاف
منشاء للاثار والاحكام فالمغلطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة الى الجواب
عن ذلك الايراد بان المراد من المنشاء والمصدر هو الفاعل والموجود الخارج
يكون فاعلا للاثار بخلاف الوجود الذهني فانه ليس فاعلا للاثر ما مع انه مدفوع
لا لان الموجود الذهني ايضا قد يكون فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها
في الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه مردود بان الباعث
على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن
وقد مر انفا ان العلم من الموجودات الخارجية بل لان فاعلية جميع الموجودات
الخارجية غير معلوم بل عدمها يقرب ان يكون معلوما ولا بان معنى الوجود
الخارجي والذهني بديهي وما ذكره في تقريرهما تنبيه فانه ايضا مما يمكن
ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد من الاثار والاحكام الخارجية
ولا دور اذ معنى الاثر هو ان يكون مرتبا على ذلك الشيء في خارج الذهن
لا ان يكون مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجي لان فيه نظرا اذ يلزم ان لا يكون

صفات النفس موجودة فى الخارج لان اثارها ليست مترتبة عليها فى خارج
الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش و يقال لا معنى للترتب الا الاستتباع
بحسب الوجود فتدبر اقول تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجودا ذهنيا لها لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما سبقه
والزام منه من العجائب اذ لا شك ان وجود الشئ فى الذهن انما هو معلومية بالنسبة
الى الذهن لا بالنسبة الى شئ آخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهنى كيف
وكون الشئ عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط بكونه من القوى
الدراكة على انه قد صرح الشيخ فى الاشارات غيرها بان يقام الشئ بذاته شرط
لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده
واما اختيار ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه لو كان
الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية بل اتصاف الانسان
بالكلية مشروطة بوجود الموصوف فى الخارج لما تقرر عندهم من ان ثبوت
الشئ للشئ ووجود الشئ للشئ يستدعى وجود المثبت له ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد
فى الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالتزام ان هذه الموصوفات
ما لم توجد فى الخارج لم تتصف بتلك الصفات لكن وجودها الخارجى
من جهة قيامها بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيا اذ ليس مقصوده
رحمه الله سوى ان هذه الاتصافات ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض
والحركة والشكل الذى يترتب عليه الاثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره
من تحقيق المعقول الثانى والاتصاف الخارجى والذهنى يدل على عدم التامل
فى كلام القوم فانهم صرحوا فى مواضع كثيرة بالاتصاف الخارجى ما يكون

الخارج ظرفا لنفس الاتصاف كان الاتصاف الذهنى ما كان الذهن
ظرفا لنفسه وصرحوا بان المعقول الثانى ما يكون ظرف الاتصاف به الذهن
فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج والذهن معا والحاصل
ان اتصاف الانسان بالكلية مثلا ثاله وجود الكلية فى الانسان
فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعى وجود الموصوف فى الخارج
ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول الثانى ما يكون وجوده فى الموصوف
انما هو فى الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان لا ينعقد القضية الخارجية
فى حمله على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها فى الذهن فاعل
لفاعلية الفاعل مصرح به فى كتب القوم وقد صرح به الشيخ فى كتبه
وكون العلم من الموجودات الخارجية انما هو قول الشيخ على ما صرح به السيد
اسكنه الله فى صدر الجنان فى حاشية التجريد او على ان المراد ما يحذو حذو
الموجود الخارج فى ترتب الاثر على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة
لم يثبت هذا عند هذا القائل ومنع الضرورة فى بديهة الوجود مع انه
مكابرة خلاف الآداب وكذا كون فاعلية جميع الموجودات الخارجية
غير معلوم واما ان عدمها معلوم فغير مسلم الا ان يقال الهيولى عندهم
قابلة محضة وليست بفاعلة اصلا و يجاب بعد تسليم ذلك بان المراد
ان الموجود الخارجى ما من شانه ان يكون مبدءا للاثار وان كان من شانه [نوعه]
ذلك فتامل والنقض بصفات النفس يندفع بان المراد بالترتب خارج النفس
ان لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم وترتب الاثار على صفات
النفس لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها فتامل
على معنى انه يحصل منها صفات مطابقة لها فى الذهن بحيث لو وجدت

في الخارج اي قامت بنفسها لكانت هي بعينها لا يخفى ان هذا القول
انما هو على راي ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها
فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده
الخارجي وجودا قائما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا
وهذا الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد اسكنه الله في صدر الجنان في حاشية
التجريد بان صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف
الوجود ينقلب الذات وبذلك يندفع الجمع بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن
بنفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا
هو القول بالشبح اذ القائل بالشبح لم يقل بكون الشبح والصورة اذا وجدت
قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشئ بل وجود الشبح عندهم في الذهن وجود اصيل
ووجود الصورة عند هذا القائل على ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه
لو لم يقل بالانقلاب لاشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال يعني قولهم انها
كيفيات انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يطلب
من حاشية التجريد الموجود خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة ما صححوها
بالحجة بل نبهوا عليها بالمثال وقد اندفع ذلك بما ذكره قدس سره بقوله الحكماء
بديهيات وايراد الامثلة للتوضيح لا للتصحيح الا ان الامام ذكر
في شرح الاشارات يعني ان المدعى على ما نقله الامام عكس ما نقله المصنف
الحكماء بديهيات وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن ان ينبه
على تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان يقال اذا فرضنا وجود شئ وفرضنا
انه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شئ من الاشياء فعلم من ذلك
ان الشر بالذات هو العدم وان الوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له

لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم الممتنع شيئا باطلا
ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم الى المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه
وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية صرفة فلا يرد
ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص البحث به
ومن قال بوجوب اخذ الحكم على وجه لا يشمل الحكم على المتفق عليه بثبوت هذا الحكم له
وقد يقال لا يعقل من الثبوت والتقرر آه اقول الامر كذلك
في الواقع وعندهم ايضا اي معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر
ليس معنى الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما فسره الشارح وكون التقرر
في الخارج هو الوجود فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم ليس بشئ في قوة
ذلك على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة
في المتنازع فيه اللهم الا ان يقال الدعوى ضروري وما ذكره المصنف تنبيه
لا استدلال ولكن ذلك لا يلايم ما ذكره المصنف بقوله واحتج الامام آه وتفصيل
النظر ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود فقوله فما لا كون له في الخارج مم
اذ المفروض انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه وان اريد بالكون
الوجود فقوله والا لكان لها كون في الخارج مم قال المصنف في شرح
الملخص آه قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هو ان المعدوم
ليس بشئ ولا شك ان هذه المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا
على الماهيات اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية تكون المسئلة بحالها
بل المجال لنفيها لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال القول بكون المعدوم
شيئا فرع لكون الوجود زائدا او قال الخلاف في ان المعدوم شئ او ليس بشئ
من تفاريع كون الوجود زائدا على تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم

شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية
التي يدل عليه السلب التزاما على ما تقرر في المنطق او الى النسبة في نفسها
من غير خصوصية الايجاب او السلب فيرجع الكلام الى ما كتبته من القولين
لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم قيل اقول وهذا الوجه يبطل الاخصية
ايضا الا ان المدعى لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا
الاحتمال وتم الاستدلال على تقديرها ايضا اقول السوال المذكور لا يندفع بما ذكره
لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر
في الاثنين فلا يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثالث غير محتمل فان نظر الى هذا
الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثالث غير محتمل وان قطع النظر عنه لم يصح
الحصر فيها بناء على احتمال الرابع بل الخامس ايضا فظهر ان هذا لا يندفع بما ذكره
لا ان لا يصدق عليه المنفي قيل التوضيح المراد بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق
وتلخيصه ان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع افراده فلو كان
المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن فرق بينهما بحسب الصدق اي يكون المنفي
صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون
ما فرض عاما وعلى هذا التوجيه يندفع نظر الشارح واحد نظري المص ايضا سنبين
ان شاء الله تعالى اقول نظر الشارح والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر
العبارة ما فهما والا ففيه سهل على ان هذا التوجيه مما نبه عليه السيد الشريف
في الحاشية واشار الى جوابه حيث قال ح لا يلزم بطلان العموم اه فتنبه
والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول هذا ممنوع اذ المنفي هو ذو النفي
وموضوعه كما ان مقابله هو موضوع الثبوت اي الثابت فالاولى في التوجيه ان يقال
مفهوم المعدوم ليس مفهوم المنفي فيكون عين مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي

هو الثابت

هو الثابت اقول هذه مناقشة في غاية السخافة اذ ظ ان مراد الشارح بالمفهوم
ما يكون باعتبار الدلالة التضمنية او المراد بالمبداء المشتق على ما هو المشهور
والتعبير بالمبداء انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس
المفهوم فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه على تقدير كون المفهوم منه
الثبوت ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو مم والسند ظ اذ الثابت
هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه
لا يستلزم صدق قوله كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق شيء على مفهوم
ولا يصدق ذلك الشيء على افراد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم
الحيوان ولا يصدق على افراده اقول نختار الاول والمنع والسند ساقط
لما عرفت انفا لجواز صدق النفي عليه قيل اقول هذا يدل على انه حمل
كونه ثابتا على كونه فردا للثابت اذ المنافي لصدق المنفي هو هذا لا على كونه
عين الثابت اذ لا منافات بين كون الشيء عين مفهوم الثابت وبين كونه
فرد المنفي لجواز كون مفهوم فرد النقيضة الا ترى ان الموجود معدوم واللاشيء شيء
اقول قد كتبنا ذلك في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بان بناء كلام
المستدل بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت
على ما يفهم من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه قول الشارح ولعدم انحصار
المهيات في المنفي المحض والثبوت والعدم الصرف آه واذا كان مفهوم المعدوم
عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت
ولهذا قال وكل معدوم ثابت واراد بقوله لا يلزم عدم كونه نفيا محضا
ثبوته انه لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم
الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فيتلايم اجزاء الكلام ويندفع عنه

ماذكره   ولعدم انحصار آه قيل وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم
لدل على انه لايكون مفهوم اعم من مفهوم مثلا نقول لايجوز ان يكون الممكن اعم
من الانسان لانه ح يجب ان لايكون المفهوم منه عين المفهوم من الانسان
والا لم يبق بين العام والخاص فرق واذا وجب ذلك والمفهوم من الانسان
هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان الناطق
اذ المغاير للحيوان الناطق اللاحيوان الناطق فهو اذن لاحيوان ناطق
وهو اى الممكن صادق على الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان ناطق
فكل انسان لاحيوان ناطق واندح اقول هذا النقض ظهوره بحيث لايخفى
على الخواص والعوام   لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت
قيل اقول ههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول على م حمل قول المستدل
ان المعدوم لو صدق عليه المنفى لم يبق فرق بينهما فان حمل على ان جميع افراد
معدوم لو كان فرد المنفى لم يكن بينهما فرق فهو حق ولا يرد عليه منعه
الاول اذ لا شك ان جميع افراد المعدوم اذا كان فرد المنفى والمفروض
هو ان المنفى اخص من المعدوم فجميع افراد المنفى ايضا يصدق عليه المعدوم فلم يكن
بين المعدوم والمنفى فرق بحسب الصدق والقول بامتياز الخاص عن العام
بامتناع وجود الخاص فى الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده فى المعدوم
الممكن الوجود ظ الفساد على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم
لو كان فرد المنفى لم يبق بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على تقدير
تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا لم يكن بينهما فرق يكون الصادق
قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت وهو ظ وان حمل على ان
مفهوم المعدوم لا يصدق عليه المنفى والا لم يبق بينهما فرق فمع قطع النظر

ناطق

دق

عن كونه

عن كونه لا حاجة فى بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق ظ فما الباعث
على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل على احد الاحتمالين المذكورين
تقليلا للايراد اقول سيظهر لك ان الوجه الثالث الذى ذكره لا ينطبق عليه
كلام المتن ايضا   والتلخيص ان يقال آه اقول توضيح المقام
ان بناء كلام الشرح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى ما اورده الشارح
بقوله وفيه نظر والوجه الثانى محمل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه الشرح
على ما يدل عليه قول الشارح اى يجب ان لايكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفى
لا ان يصدق عليه المنفى وقوله ولعدم انحصار الماهيات فى النفى المحض والثبوت
واما المتن فالايراد فيه وان امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق
عليه الايراد الثانى بجبر ح بدل قوله لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم
ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم ثابت على ان يكون
القضية طبيعية لا جزئية او مهملة ووجهه قدس سره بان مفهوم المعدوم
اذا كان ثابتا كان افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا
فى نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا كافراده لا يقال
المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم انها لا تقتضى وجود الموضوع
بل تساوى السالبة لانا نقول المراد بالثابت الثابت فى الخارج
وكل مفهوم يكون ثابتا فى الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهة وكون
السالبة المحمول لا يقتضى وجود الموضوع لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء
انما هو بمجرد السلب والاقتضاء الذى هو يدعيه باعتبار انه من قبيل
الثابت فى الخارج وبما قررنا ظهر امران احدهما اندفاع ما ذكره المصنف
من الجواب الثانى لان ثبوت مفهوم فى الخارج يقتضى ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك

ن الاول مو

المفهوم فيكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ماذكره قدس سره بقوله ولايلزم
بطلان العموم ايضه وذلك ظ فتامل والوجه الثالث لاينطبق عليه كلام الشرح
وهو ظ ويمكن ان تطبيق المتن عليه بان حمل الصدق في الاول اي صدق مفهوم
المنفي على ماصدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي على اوحي اليه الشه حيث قال
لوجوب كون المحمول اعم اوما فان صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما
اشار اليه قدس سره وح تصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق الكلي اقرب
مما اذا حمل على الصدق الجزئي فمنع اولا عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور
اي عدم الفرق بحسب المفهوم على مايتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع
ان الصادق ح احين ظهر بطلان الصدق الكلي الايجابي الكلي الايجابي بل صدق
السلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة قولنا
بعض المعدوم ثابت لكن يابى عنه ماذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض
ان المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان يقال يصدق المعدوم
بدون المنفي في المعدوم الممكن فظهر مما ذكرنا ان كلام المصه لايصح توجيهه
بوجه وجيه فتامل وقد احتجوا عليه قيل فان قيل يلزم
على ماذكره من الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى ان المعلومية
صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم
ثبوت المعدوم الممكن ولاحاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول كون المعلومية
صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف التميز
اذ لا اختلاف في ثبوته واقول المراد بالثبوتية ههنا مايكون السلب غير داخل
في مفهومه على ماصرح به المحشي العلامة قدس سره في اثبات الوجود الذهني
وكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لاشك فيه فظهر ان في الدليل استدراكا

فتامل

43

فتامل منشاء هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن
اقول ح ذلك لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله
كل معلوم ثابت انه ثابت في الخارج نمنع وان اريد انه ثابت في الذهن
فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن وهو غير مط فكلام الامام اشارة
الى احل الدليل المذكور كما ان كلام المصه معارضة لدليل الكبرى على ماوجهه الشه
وان امكن حمله على المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه
كون الممتنع ثابتا ولايقولون للمنفي انه معدوم اقول
العبارة وكما ذكره قدس سره في الحاشية ان المعدوم عندهم مباين للمنفي والمشهور
ان المعدوم عندهم اعم من المنفي كما ان الثابت اعم من الوجود
لانا نقول انما يلزمهم ذلك اقول اذا قطع بدن زيد وان نفصل الى اجزاء صغيرة جدا
وتفرق تلك الاجزاء في اقطار العالم او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك
فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه في الحالتين خلاف مايحكم به البديهة فاذا امتنع
اعادة المعدوم اشكل الجزء ولا الخلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن
المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولاينافي هذا
قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة
الى القطع فكما ان الاثر المرتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب
انما هي للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المرتب على افعال الانسان انما هي
للنفس وهي التي كانت قبل والمتلذذ والمتالم لذة عقلية او حسية
انما هو النفس فليس يلزم خلاف العدالة فتامل واما الظواهر الدالة على عود
ذلك الشخص بعينه فماول لمكان القاطع الدال على الامتناع وذلك بان يقال
المراد اعادة مادته مع صورة كانت اشبه الصور الى الصورة الاولى وهذا

اعاده المعدوم

اذ فرض ان الدليل القطعي قائم على امتناع الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر
في بيانه تنبيهات على ما سيجيء في الشرح واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو
رأي جمهور المتكلمين فلا اشكال فتدبر بان يقال امكان العود
حاصل له غرضه من هذا الكلام التنصيص على ان ذلك من قبيل ثبوت الشيء للشيء
حتى يثبت وجود المثبت له بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان يقال ان المراد باتصاف
المعدوم به اتصاف به اشتقاق واراد بالوجودية ما يكون موجودا خارجيا
اذ الاختلاف في كون الامكان وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى
على ما سيجيء لا بمعنى كون السلب ليس جزءا لمفهومه ولا شك ان اتصاف الشيء
بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف
المعدوم به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من السؤال بقوله ولقائل
ان يقول بل الجواب هو القدح في دليل موجودية الامكان على ما سيجيء
قيل اقول انما حمل كلام المص على هذا لان الشائع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال ل
بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم
لا يعاد لان ما عدم لم يبق هويته وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه
بحكم اصلا فاذن يمتنع الحكم عليه بصحة العود وقال في الملخص المعدوم لا يعود
لان ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال
صاحب المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع
الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت الشيء للشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة
لكن يرد عليه ح انه لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم
مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق بين المحمول الوجودي وغيره

في صدق

في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فان قلت
لما رأى الشارح ان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم
في الدليل على الحكم الصادق فلزمه التعرض لكون الامكان وجوديا قلنا لو تم
ما ذكره من الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا
يمتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه
فيكون موجودا فكيف يمكنه القول بانه لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا
فتأمل اقول ظ ما اورده من الاستدراك مندفع بان اصل الحكم ظ انه انما يستدعي
ثبوت المثبت له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه
في الخارج وح كان ورود الاعتراض المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور
فلهذا التعرض لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة بان المحكوم به صفة وجودية
حتى تحيل استدعائه الوجود في الخارج على ان ذلك انما يلزم على توجيه الكلام
لا على توجيهنا والتعويل على ما قررنا الدليل عليه حتى يندفع الاعتراض المذكور
في الشرح ايضا ثم قال اعلم ان صاحب المقدمة التجريد اشار الى هذا الدليل
بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
وقال الشارح في توجيهه يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه
لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه
لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة الى اخر الدليل الثاني النقض بان ما ذكرتموه من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل
على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما

صادقة

لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع
بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم
العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور متصور ويحكم عليه بشيء
من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له
هوية في الجملة او في الذهن فقط وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج
فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف
على الهوية الخارجية بل يكون الهوية الذهنية ثم اعلم ان المحقق الدواني قال
في هذا المبحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
الايجاد الى اخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما اورده الخ واعلم انه قال الشيخ
في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم وكسر وجوده
في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا اعدم فليكن
السابق وليكن الموجود المعاد الذي حدث وليكن المحدوث الجديد وليكن
في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز
عن في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دون فان نسبة الى الامرين متشابهان
من كلام الوجوه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما
اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى
دون لانه كان دون فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان
نفسه بل يقول الخصم انما كان بل ذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد
من حيث هو موجود في الخارج ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث

هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل بوجوه اخرى
واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لان يكون قد كان له وهو للموجود السابق دون الحادث الاخر
بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان
المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيره نفسه
مع الاخر فان كسر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا وشيئا واحدا ووجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين
فاذا فقد الاستمرار في نفسه ذاتا واحدة يبقى له الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون
وكيف يتصور من على قل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم واحد العدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو بط لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجد الاثنينية الصرفة والظ ان ذلك
مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة فان ظ قوله فلا يصح الحكم عليه
قوله نعم بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما
يمكن ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن لينحفظ وحدته
بحسب تلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارج بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا
بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان النقض بامتناع ايجاد

المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف
في نسبة امر اليهما لتشابههما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد لو تم لدل
على امتناع ايجاب المعدوم اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء
لتشابههما وعدم اختلافهما الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا
بوجه من الوجوه عن المستانف فلا نسلم ان نسبة الموجود السابق اليهما على السواء
لجواز ان يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة الحكم اليه
والى المستانف المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه اولى من كون المستانف
كذلك وبالجملة ما ذكره في بيان تساوي نسبة الموجود السابق الى المعاد
والمستانف لو صح لدل على تساوي جميع المفهومات اليهما اذ لا تخصيص لذلك
البيان بشيء من المفهوم دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن الموجود بالف تنبيها
على انه ليس لهذا الحكم خصوصية بمادة دون مادة اخرى ومن جملة المفهومات
كون المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز ولو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف
في الحكم على المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر له شيئا من غير اعتباره
للمستانف لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا الامر المخترع اليهما على السوية
الى اخر الكلام على ان اختراع امر له لا لمثله لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له
في نفس الامر شيء لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم فيلزم ان يكون مميزا
عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم واما ثالثا فلان
الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا فلا شك انه لا يكون في القوى العالية بناء
على ما تقرر في مظانه من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى العالية مطابقة للواقع
فلم لا يحمل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام
انصف اليس هذا احسن من نسبة امر الى اجلة المتاخرين لا يتصور وقوعه

من عاقل وكيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع هذا
من الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء بعد بيانه امتناع الخبر عن المعدوم بالايجاب
والسلب ايضا لانه بعضه يتضمن اشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال ومن تفهمنا هذه الاشياء
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود
لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل يتفرع عليه الدليل المذكور في هذا
المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت قبيل هذا حال الفرعية على ان قول الشيخ
هذا لو صح لكان دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة فرعية
باقي الدلائل له لان الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة مستلزمة للاخبار
فيكون الاعادة محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره الشيخ لا يصلح توجيها
لكلام المصنف لان ما ذكره يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم ثم يلزم منه عدم
صدق الحكم بالاعادة ولا شك ان هذا ليس استدلالا بعدم صدق الحكم بالاعادة
على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس كيف ولو كان هذا استدلالا
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل الدالة
على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه استدلالا
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان واما خامسا
فلان الشيخ قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين احدهما بيان
عدم الامتياز بين المعاد والمستانف المفروض على تقدير الاعادة وقد مر
سابقا هذا عند قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
ولا واحد منهما معادا اذ محصل كلامه الى ههنا هو ان المعاد على تقدير
فرض الاعادة ليس متميزا عن المستانف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول

دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون لشئ منهما
معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة
ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود
المستأنف وتشابهه ومخالفته للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان اه
ومحصله هو ان كون المحمولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد
منهما غيره نفسه مع الاخر فان استمرار ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا
وباعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه
فليس هناك وحدة بل الاثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد مزج
بين المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا واما سادسا فلان
ما ذكره في بيان ملخص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح
من البين ويقال العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستأنف نف
الى اخر الكلام لتم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز بكونه ثابتا من حيث
الذات او بكونه معروض الوجود اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا
لجواز ان يكون الامتياز بشئ اخر ضرورة ان ما به الامتياز غير منحصر في هذين
الامرين والشيخ لم يقل بذلك بل محصل كلامه هو ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز
عن المستأنف بوجه من الوجوه ويجيبهما لون بعيد فافهم واما ثامنا فلان
ما ذكره في جواب الايراد الذي ذكره مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء
حقيقته المحدودة كافيا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نم وجوب بقائه
مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل هذا اقول خلاصة الدليل على ما
لخصه الاستاذ ان العدم لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون

47

موضوع المبدئية والمعادية واحدا الا ان اتحاد موضوع المبدائية والمعادية
انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة بديهة واما قول
الشيخ فليكن الموجود السابق وليكن المعاد الذي حدث فلم يحمله على انه
دليل اخر مستقل لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان المثل المستأنف لم يتميز
عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه
مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة المعادية الى الحادث الذي
فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستأنف المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه
هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي
كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات ولم تفقد وليس كذلك لان العدم فقدان
الذات بل الحق انه كما لم يصلح ان يقال هذا المستأنف هو الذي كان لم يصلح
ان يقال ~~هذا المستأنف هو الذي~~ هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم
انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر
ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة
الاعادة اليهما فاما ان يقال لكل منهما معادا او لا يكون لشئ منهما معادا
والاول باطل فتعين الثاني اذا عهد هذا فنقول اما اندفاع النظر الاول فلان ما ذكره
لبيان عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف في نسبة الامر اليهما التساوي بينهما
من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت هي
تصحح نسبة الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم يتميز ما فرض اعادته
عما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما فكما لم يصح النسبة الى المستأنف
فكذا لا يصح النسبة الى ما فرض اعادته ولا يرد عليه شئ واما الثاني فلانا نختار
الاول ونقول لا يجوز ان يكون الوجه المفروض من الامتياز كافيا في صحة النسبة

اذ قد عرفت ان صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة وقد انتفت
بالعدم واما الثالث فلانه ان اريد بحمل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه
في القوى العالية حمل عليه في كلام المحقق فصحة الكلام لا يختلف في الحملين على ما قرره
الاستاد على ما علمت الا ان الاول يستغني عن التجوز دون الثاني فينبغي المصير اليه
وان اريد حمله عليه في كلام شارح كلامه على ما يدل عليه قوله اليس هذا احسن
من نسبة امر الى اجلة المتاخرين مع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه
كما يظهر بادنى تامل فيه نقول على هذا الحمل اما ان يبقى الاعتراضات التي اوردها
ام لا فان كان الاول فلم يصح ان الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني والحال انه
لم يجب عنها بل اعتقد ورودها فعلم ان الحمل المذكور ليس مراداله واما نسبة
وقوع هذا المعنى الى الشيخ فمبني على عدم في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق
ان الحكم على المعدوم المطلق محال مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدوم في الخارج
وكون الاحوال ثابتة فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث
الاقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا الى ما ذكره اولا حتى يتوجه الايرادات
المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهمنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان
قول من يقول ان المعدوم معاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم
اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق بان كان مثله
انما ليس هو لانه ليس هو الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك
فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف هذه عبارته
وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا آه انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز
بينه وبين ما هو مثله في حال العدم باعتبار انه حاصل غير موجود على ما زعمه
المعتزلة اذ قد مر انفا بطلانه فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون

موجودا في حال العدم وهو محال واما انه لا بد من تحقق الامتياز في العدم فلانه لو لم يكن
الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه هو اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم
بكون المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين واراد
بقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستانفا موجودا اولا
واما السابع فلانه مبني على توهم ان قول المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
دليل على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله للامتناع الاشارة اليه
المصدر بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع للنتيجة على الدليل
على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى بلازمه والامر فيه هين واما الخامس
فلما مر من السر في حمل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس
فلان قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ
واذا كان المحمولان الاثنان الى اخر ما نقله وقوله فامتياز المعاد عن المستانف
اشارة الى الكلام السابق من الشيخ والغرض من ذلك التمزيج بين كلاميه والاشارة
الى ان مالهما واحد دفعا لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره
المعترض واما السابع فلما عرفت من انه ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز
بين المستانف المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل على عدم الامتياز الموجب
لنسبة صحة الاعادة الى الثاني دون الاول وهو منتف لفقد الذات واما الثامن
فلان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء
فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص بعينه موقوفة
على انحفاظ وحدته الشخصية ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء
من الشبه المذكورة على ما هو عندك ان يقال لا شك ان الاعادة عبارة
عن الوجود ذلك الشخص ثانيا لا عن وجود الكلي الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا مثلا

اذا عدم ثم وجد الكلى الشامل له ولمثله وليكن هو لا يكون ذلك اعادة
لا لف بل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود الكلى
ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظ واذا تقرر هذا فنقول الصورة
الحاصلة من الشخص كلى وان كان ذلك الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية
لما ثبت فى الحكمة من ان حصول جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى
بمعنى ان الامر الحاصل فى الذهن من كل شىء ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته
كلى يصح صدقه على ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى فى ذلك
المفهوم ومشاركة له فيه فاذا عدم الشىء فى الخارج فلا ريب فى ان ليس
لهويته فى الخارج اثر ولا فى الذهن الا على وجه كلى شامل له ولمثله لا عليه بخصوصه
وليس للعقل الحكم الا على الشىء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم بامكان
وجوده ثانيا لما امكن الا على المفهوم الكلى الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه
وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم بامكان الشىء
بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشىء ممكنا فى نفس الامر ضرورة
ان الحكم بالوصف الحاصل للشىء فى نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشىء بالنظر
الى ذاته وكل ما ليس بممكن فى نفس الامر فهو ليس بممكن ان يتحقق فيه ضرورة
وفاقا فان قلت لم لا يجوز ان يجعل المفهوم الكلى الحاصل من الشىء آلة لملاحظة
ذلك الشىء دون مثله ويحكم عليه بحكم يتعدى اليه دون مثله قلت ليس
جعل المفهوم الحاصل فى الذهن آلة لملاحظة ذلك الشىء دون مثله اولى من العكس
اذ ليس للشىء منهما اثر فى الخارج والصورة الحاصلة فى الذهن من كل واحد منهما واحد
وبالجملة المعنى الحاصل من الشىء فى الذهن هو بعينه المعنى الحاصل فيه من مثله
فكيف يجوز ان يكون للشىء نسبة الى احدهما لا يكون تلك النسبة الى الآخر

فان قلت

فان قلت ليس هذا حكما على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلت هذا اشكال
المجهول المطلق وهو مع جوابه يجىء ان شاء الله تعالى على انا ما ادعينا الا ان الحكم
على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بوجه لا يكون
حكما على المفهوم الكلى الشامل له ولمثله غير ممكن لا ان الحكم على المعدوم مطلقا
غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية بان قولنا المعدوم ممكن اعادته
يدل على قضية معقولة مشتملة على الحكم بامكان اعادة المعدوم فالقول
بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع مم والدليل غير مسموع لكونه معارضا
للبديهة قلنا تحقق هذا الحكم ههنا ليس الا لحصول صورة فيها من الحكم عليه بامكان
اعادته بعد عدمه فالحكم بهذه القضية على المفهوم الموجود فى الذهن بامكان وجوده
ثانيا لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان قلت وبماذا اندفع الايرادات
المذكورة اقول اما المعارضة فبان المقصود ليس الا سلب الامكان عن المعدوم
اذ الضرورة حاكمة بان ما ليس بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر
هذا المقصود لانه لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه
المتقابلان واما النقض فبان المذكور من الدليل واللازم منه ليس الا ان الشىء
اذا كان بعينه معدوما فى الخارج ولا يكون بعينه موجودا فى الذهن لا يجوز الحكم عليه
بخصوصه لا ان المعدوم فى الخارج لا يجوز الحكم عليه مطلقا لان المعدوم فى الخارج
يجوز ان يكون موجودا فى الذهن على الوجه الكلى ويحكم عليه بالاحكام الثابتة
لهذا الكلى والامثلة التى ذكرها الناقض كلها من هذا القبيل فان قولنا المعدوم
الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود فى الخارج ولا فى الذهن
بخصوصه بل حكم على الكلى الحاصل فى الذهن المعدوم فى الخارج وهذا بممتنع واما المنع
الاول فبما عرفت من ان ما يمكن للشىء يمكن الحكم به فى نفس الامر واما منعه الثانى فبان المعدوم

فى الخارج وان كان موجودا فى الذهن لكن ليس موجودا بعينه بل بوجه كلى
فلا يصح الحكم عليه بخصوصه نعم بقى فى هذا المقام شئ وهو ان يقال لا يلزم مما ذكرتم
الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة لا انه لا يجوز الحكم عليه
مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلى فى الذهن ويحكم عليه بالفعل
بامكان اعادة جميع افراده للاعادة فرد منه بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة
الفرد بخصوصه يقتضى امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم هو ان يقتضى
امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع الاول بذلك فتدبر اقول الحكم بان حصول
جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية
والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان
الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئى عنا لما تقرر فى موضعه
ان صدور الفعل الجزئى موقوف على تصوره بالوجه الجزئى بل يلزم ان لا يكون
المفهوم منقسما الى الكلى والجزئى الى غير ذلك وهو مح ثم ما ذكره لدفع المعارضة
لا يندفع به المعارضة على ما فهمه من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على ان الحكم
سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم مح لانه يتضمن الاشارة الى المعدوم
والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له بوجه من الوجوه فى الذهن مح وملخص
الكلام ان خلاصة الدليل على ما قرره هو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بخصوصه بذلك منا وذلك مح لانه معدوم فى الخارج وفى الذهن
لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه
يستدعى الحكم على المعدوم بخصوصه فيتوجه انه لو لم يصح اعادة المعدوم لصح ذلك
الحكم السلبى اى لصح منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه معدوما فى الخارج وليس متصورا
بخصوصه وبما قررنا ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح هذا الدليل

50

لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك باطل اذ يمكن ايجاد موجود بخصوصه
وذلك يستدعى تصوره بخصوصه على ما قرره واما المنع الاول فلم يندفع ايضا
لان صدق الحكم فى الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك بان
صدق الحكم مطابقته لما فى القوى العالية واما المنع الثانى فلا يندفع ايضا لان
المسلم هو ان امكان العود بشخصه يستدعى امكان صدور الحكم منا على ذلك
المعدوم واما انه يستدعى امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون موضوع
قضية شخصية فغير مسلم بل يكفى كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل
على ما قرره لا حاجة فيه الى اخذ كونها الهوية ليست موجودة فى الخارج
اذ مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه بامكان العود
اى الحكم عليه بخصوصه وذلك غير ممكن لان كل ما فى الذهن يكون صورة كلية
فتامل لكن لا نم ان ما عدم لم يبق هوية قيل اقول قد عرفت
ان ما عدم لم يبق هوية فى الخارج ولا فى الذهن بعينه بل موجود فى الذهن
بوجه كلى واما من حيث خصوصية فمعدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا اقول قد عرفت
ايضا فساده لان العدم الطارى لما لم يكن مانعا آه قيل
قيل فى بيان ان العدم ليس بمانع ان العدم الطارى لو كان مانعا من امكان
العود لما امكن عود معدوم ممكن بعد الوجود مع ان ذلك خلاف المفروض
قيل اقول لو كان المراد من عدم ما نعيه العدم عدم استقلاله فى المانعية لتم
البيان ولا يرد عليه ان العدم الطارى على الوجود ليس طبيعة نوعية لافراده
حتى يكون ما يقتضيه واحدا ولئن سلم ان ذلك كذلك فجاز ان يكون
افراده مختلفة فى المنع وعدمه بواسطة الخصوصيات الصنفية والشخصية
اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان نوعا لافراده ام لا ولو كان

لخصوصية الصنفية والشخصية مدخل لم يكن العدم مستقلا في مانعيته اقول
حمل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو الظ لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه مستقلا
في المانعية ولهذا اورد ما اورد من الايرادين ولا يخفى ورود هما وبعد حمله
على المانع المستقل وان اندفعا ظاهرا لكن لم يندفعا حقيقة ولم يتم البيان كما زعمه
اذ لا احد ان يقول لعل العدم الطارى ليس مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصيات
وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى حسبيا وكان مانعيته مشروطة بفصل
منوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعيته بشرط تشخص خاص
فالايرادان لا يندفعان حقيقة فتامل لا يمكن عوده مع مثله
قبل اقول قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد بيانه ان المعدوم لا هوية له
في الخارج المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بعينه وبين مثله لو وجد بدله فرق
بان كان مثله انما ليس هو الذى كان عدم لانه ليس هو الذى كان عدم
وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى
اومانا اليه فيما سبق فلا حاجة في الاستدلال الى امكان فرض وجود المثل
مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان الى انما يلزم من فرض وقوع اعادته مع وجود
مثله ويمكن توجيه كلام المصنف بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان يقال المراد
بقوله لا يمكن عوده مع مثله هو انه لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله
بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه انه لم يتميز
ما فرض اعادته عن مثله المستانف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم
انحفاظ وحدة الذات والا لكان موجودا حين العدم ومدار دليل
المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فاين هذا
من ذلك ثم حمل كلام المصنف على قوله لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله

بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه انه لم يتميز فرض اعادته عن مثله
المستانف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات والا لكان موجودا حين
العدم ومدار دليل المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فاين هذا
من ذلك ثم حمل كلام المصنف على قوله لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف
قال الشارح ولقائل ان يقول انما يلزم من مجموع فرض وقوع اعادته مع حصول مثله اقول
هذا منع لمقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال قياس استثنائي مركب من متصلة لزومية
واستثناء نقيض التالي بناء على استلزام التالي المحال وهو عدم الامتياز بين الاثنين
وليس فيه دعوى ان لزوم الشيء لشيء يستلزم لزومه بجزء معين منه بل ليس هنا الا
منع الملازمة التي يذكرها المص وتفصيل الشارح فتامل قال الشارح وما قيل في بيانه
مردود كما سيجيء اقول تصريح منه بان المراد بالوجود الموجود العيني لان ما قيل في بيانه
وسيجيء انه مردود انما يكون بهذا المعنى لا بما لا يكون السلب واختلاف مفهوم
يظهر مدخلية كون الامكان وجوديا واندفاع ما اورده الش فيعلم ولقائل كما مر قوله
مقدمتين قد يمنع كونه مشخصا والا لزم ان يكون الخ وقد وقع هذا السند الاستاد
المحقق حيث قال العلامة من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود
الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث
زمان الوجود بتخلل العدم ولم يبق التشخص اولا لان الحدوث مدخلا في
تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع الجدد
اقول يظهر مما نقلنا ان من قال بان الزمان مشخص اراد بالمشخص
ما له مدخل في التشخص لا المتشخص ولا العلة المستقلة حتى يتوجه انه
يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة في زمان واحد وكلامه قدس سره

ناظر الى ان المراد بالتشخص حيث قال هذا ان اريد بالمشخص كونه مقوما
للشخص وان اريد كونه عارضا له ح قيل اقول لقائل ان يقول ظاهر كلام الشيخ
بل صريحه فى الشفاء يدل على ان الزمان من المشخصات حيث قال فيه المعدوم
اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو هو ومن خواصه وقته
فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى فى وقت ثان
فبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا تدافع ويمكن ان يقال ما نقل عنه من عدم كون
الزمان مشخصا فهو محمول على ذات الزمان الذى حصل فيه الشى وهو
ليس من المشخصات واللازم تبدل التشخص بسبب تبدل الزمان
هنا وما ذكره فى الشفاء فمراده به هو ان كون الشى فى الزمان الذى
حصل فيه يخصصه ويميزه عن مثله مثلا اذا وجد فى زمان ثم وجد
بعده مثله وهو ما يشاركه فى تمام الحقيقة وفى جميع العوارض الذهنية
وليكن ب فامتياز ا عن ب انما هو باعتبار كونه موجودا فى الزمان السابق
و ب موجودا فى الزمان اللاحق فالزمان السابق مميز للالف عن ب لا بمعنى ان
خصوصية الزمان مميز له بل بمعنى ان ا انما هو بكونه فى الزمان السابق و ب انما
هو بكونه فى الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان يحقق ذات
الزمان الثانى ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجود ا فيه لكان امتياز ا عن مثله وهو ب
بحاله وبالجملة كون الشى موجودا اولا يخصصه ويميزه عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام طبيعة
المفهوم المشترك بين فردين لا امتياز بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا يوجد من الوجوه
الا بالعدد واذا وجد فى الخارج ابتداء كان متشخصا فى الخارج واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته
فى الخارج ثانيا كما مثلا الشخص الاول لا امتياز بين الشخص المفروض وبين مثله الا بكونه الشخص موجودا اولا وكونه
مثله موجودا ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد الشخص يجب ان يعاد معه وصف كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشى من حيث

[illegible]

ويلزم

ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق ايضا فيلزم ان يكون للزمان زمان
وهذا ايضا خلف فافهم فانه مع توضيحه فى كمال الدقة لا يقال لا يمكن الامتياز
بين الشى ومثله بكون الشى موجودا سابقا ويكون مثله موجودا لاحقا
اذ المفروض انه لا فرق بينهما بوجه من الوجوه نسبة الوجود السابق واللاحق
اليهما على السوية فليس كون الوجود السابق له لا المثله اولى من العكس لانا نقول
اذا كان هوية الشى بكونه موجودا سابقا لا يكون نسبة الوجود السابق اليه
والى مثله على السوية وكذا هوية المثل اذا كان بكونه موجودا لاحقا لا يكون نسبة
الوجود اللاحق اليهما على السوية الست اذا قال احد لم تشخص زيد بالتشخص
الخارج المخصوص به دون غيره نقول لا يتصور ان يتشخص غيره بهذا التشخص هو زيد
البتة ولمزيد ذلك بيان فنقول ولا شك ان المثلية امر نسبى لا يتحقق الا بالاضافة
الى موجود آخر فما لم يتحقق الموجود الآخر لم يتحقق المثلية فما لم يتحقق الموجود سابقا
لم يتحقق المثلية فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى موجود آخر
لاحق وهذه المثلية لا تنافى تغاير الهوية فتامل فافهم اقول يمكن دفع التدافع
بوجهين الاول ان المراد من كونه متشخصا احد المعنيين الذين نقلناه آنفا
وما نقله قدس سره فانما ينبغى ان يكون كل جزء جزء منه متشخصا حتى يلزم تبدل
التشخص فلا تدافع الثانى انه يجوز ان يكون كلام الشفاء مع من اعتقد كون الزمان
متشخصا فيكون الزمان وما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس فى الكلام المنقول حديث
مثل واذ لابد من تحقق الامتياز بينه وبين ما فرض اعادته ثم اقول بعد اللتيا
والتى حاصل ما ذكره فى دفع التدافع يرجع الى ما ذكره من ان الزمان ليس متشخصا
معناه ان ذات الزمان ليست متشخصة حتى يتبدل له ما ذكره من انه متشخص
يرجع الى ان الاولية اللازمة من جهة الزمان الاول مثلا هى المتشخص فلا تدافع

وانت خبير بان الاولية والسبوق الزمان مترادفان وهو عارض لازم لاجزاء
الزمان بل داخل في قوامها فان تميز الجزء الاول من الزمان انما هي باوليته فهي مشخصة
وداخلة في قوامه وصرح بذلك المحقق في شرح الاشارات وبينه بعض
اجلة المحققين وح نقول ان اريد بكون الاولية هي المشخص الاولية المخصوصة
الحاصلة من الزمان المعين كاول زمان وجود الشخص فيلزم ما لزم من كون ذات
الزمان متشخصا وهو تبدل الشخص بحسب الزمانين وان لم يتخلل بينهما العدم
هف وان اريد ان الاولية الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة الى زمان
الاعادة هي المشخص فلا يلزم تبدل الشخص في اوقات بقائه فكذا لا يلزم
التبدل على تقدير ان يجعل ذات الزمان المتصل الذي هو مجموع زمان
وجوده بل لا فرق بينهما في ذلك اصلا وهذا هو الذي نقلناه هو مجموع
عن بعض المحققين وذكرنا في الدافع وح لا حاجة الى العدول عن كون
الزمان مشخصا كما هو الظ الى كون الاولية الحاصلة منه هي المشخص
واما حديث المثل الغير المذكور في كلام الشيخ فتدبر سلمنا
لكن لا نم الخ اقول كما ان ما ذكره الشارح يسقط به المنع الاول بزعمه
يسقط به المنع الثاني فينبغي ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى آه عن المنعين
ويقول ولو جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه لسقط المنعان
ولا نم انه لو امكن عود كل منهما وحده قيل اقول قد عرفت
ما به يندفع هذا المنع من ان كون الشيء في الزمان مما يميزه عن مثله فلا يدم
اعادة الزمان حتى تتحقق الامتياز اقول انت ايض قد عرفت ما عليه
لان المبتدا ما يوجد في زمان ٭ قيل اقول اذا كان
كون الشيء موجودا ابتداء من مخصصات الشيء ومميزه فلا بد ان يعاد الشيء

53

مع وصف الابتدائية فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معادا مبتدا
وبالجملة اعادة الشيء ينافي كونه مبتدا الذي من مخصصات الشيء ولوازمه فلو اعيد
الشيء يلزم اجتماع المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك من مخصصات الشيء
وكونه في الجملة لا ينفع لما عرفت من ان المدعى امتناع اعادة المعدوم بمشخصه
لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدا ما يوجد في الزمان الاول سواء كان
معادا او لم يكن فنقول غاية الامر انه يلزم ح كونه مبتدا ومعادا الا كونه مبتدا
من حيث كونه معادا ثم الاولى ان تقول المبتدا ما يوجد اولا لا ما يوجد في الزمان
الاول حتى لا ينتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد واما
على ما ذكرنا من الصواب اي من ان الصواب ان يقال فيمكن ان يعاد في ذلك الوقت
وفيه ما مر من انه لا يلزم على هذا ان يكون مبتدا من حيث انه معاد وغرضه من ذلك
ان المنع الذي اوردنا غير هذا الذي ذكره المص الان فالشرطية مسلمة
اقول بل ممنوعة لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه منحصرا في شخصه
وقد يجاب ايضا آه قيل اقول ومما تلوناه عليك في الحواشي
المذكورة سابقا علم دفع هذين الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرنا من ان المراد
بامكان المثل امكانه بدلا عن الشيء لا امكان وجوده مجتمعا مع ذلك الشيء حتى يرد عليه
المنع مستندا لما ذكره لا يقال امكان وجود المثل مطلقا ممنوع لانا نقول مثل الشيء
ما يساوي ذلك الشيء في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس الفرق بينهما
الا بالعدد كما مر انفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون مثله ايضا ممكنا لذاته
على انا نقول الوجود ذاتا للمفهوم الحاصل من الشيء في الذهن ان لم يكن ممكنا لم يكن
الاعادة ممكنة وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا ممكنا لما عرفت من ان
مثل الشيء هو ماهية الموجودة ثانيا فتامل واما الايراد الثاني فلما عرفت من ان

امتياز الشيء عن مثله الموجود بدله بالاولية والثانوية اقول اما دفع الايراد الاول
وهو الذي ذكره المص فظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة المص في الاستدلال
لا يحتمل هذا التوجيه واما دفع الايراد الثاني وهو الذي اورده قدس سره فقد عرفت
وجه دفعه تمام تفصيلا - علم بالضرورة ان تخلل العدم آه قيل اقول
ان كان المراد باعادته بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته فلا شك
ان تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه مح ضرورة واما ان كان المراد باعادته
بعينه اعادته مع جميع عوارضه المشخصة فالضرورة قاضية بان امتناع تخلل العدم
بين الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضروريا بل يتصور ذلك التخلل بان يكون الشيء
موجودا بعينه في زمان ثم يكون معدوما في زمان ثان ثم يكون موجودا في زمان
ثالث ثم قال يرد عليه ما اورده بعض المحققين من ان التخلل بهذا المعنى
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ولا يدفع هذا الايراد
ولا يتم المقصد الا بما ذكرنا من ان كون الشيء موجودا ابتداء من مشخصات ذلك الشيء
ومخصصاته اذ على ذلك التقدير لو فرض الشيء معادا بعينه لزم ان يكون الشيء
باعتبار وجوده اولا اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو مح بالضرورة
لا بما قيل من ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا
وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون
سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوقا لذلك العدم وهو مح لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا بخلاف الدور فانه مح لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه بالذات ومن ههنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد
بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك

العدم

العدم وهو بعينه مسبوقا به فان قيل لا نسلم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين
وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار
اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها وعدمها
مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير
جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه ان استحالة
تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان انما اذا كان مغايرا لنفسه بالاعتبار وبحسب
العوارض الغير الشخصية وليس هذا بخلاف الدور ولا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه
بالذات وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء على نفسه بالزمان من غير اعتبار
تغاير وبغير اعتبار الا يرى ان الشخص الموجود في الزمانين سابقا على نفسه
بالزمان ولا يلزم منه مح لانه من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث
هو في الزمان اللاحق ومن ههنا تبين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين
زماني وجود لشيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه ان اراد
يكون الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير
بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزوم هذا مم اذ لا يلزم
من تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بحسب الشخص ذلك لجواز
ان يكون الشخص في الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة
وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نم استحالته
ثم ما ذكره من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به ان اختلاف

الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فهب
انه حق لكنه غير مضر بالمراد اذ المراد باثنينية الوجود بالاعتبار اى باعتبار
عروضه اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكر فى بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية
الوجود الخارجى للاشياء فى الخارج ان لا يختلف وجود شىء واحد بالذات
اذ لا معنى لكون الوجود عين الاشياء الخارجية فى الخارج الا انه لا امتياز
بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذى بين السواد ومعروضه
فى الخارج ولا شك ان هذا القدر لا يقتضى عدم اختلاف الوجود لجواز ان يكون
نسبة الوجودين المختلفين الى المهية الموجودة فى الخارج كذلك ثم دعوى
عدم الفرق بين المهية والوجود فى جواز الاعادة مم والسند ظ وما نقله
عن الشيخ فى التعليقات من قوله ولم لا يجوز ان يكون الوجود نفسه معادا او يكون
الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك
وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ام كيف
يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه
هو الاول ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل الى القول
باعادة الشخص مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود والحدوث بناء
على ما تقرر عنده من ان الوقت بالمعنى الذى ذكرناه آنفا من مشخصات الشخص
وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
صريح فى ان مراده هو ما ذكرناه لان الاثنينية انما تنافى اعادة الشخص
بعينه وبجميع مشخصاته لو كانت الاولية من مخصصاته ومشخصاته وظ
ان مراد الشيخ بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصية
ام لا اذ النزاع ليس فيه على ما يظهر لمن تتبع كلامهم ادنى تتبع او لما اعتمد

علیه

55

عليه فى دفع ما اورده عليه قد عرفت فساده وما اورده على ما ذكره
الاستاد فى توجيه التخلل فحواه انه ان كان الذات موجودة فى الزمان الاول
ثم عدم وفقد فى الزمان الثانى ثم وجد فى الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس الذات
على نفسه بالزمان ولا يكفى التغاير الاعتبارى لان معروض التقدم هو نفس الذات
كما ان معروض التاخر هو نفسها ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان
لا يجوز ان يكون معروض احدهما هو معروض الاخر من غير تغاير اصلا والتغاير
الاعتبارى لا يفيد لان التغاير الاعتبارى انما يفيد فى اجتماع المتقابلين اذا كان
الموضوع مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاعتبار الاخر محلا
للاخر فالمعروض فى الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار لا ذات المحل من حيث
هى هى وقد عرفت ان معروض التقدم هو الذات من حيث هى هى لا مع وصف
كمعروض التاخر نفسه بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود فى الزمانين اذ لم
يتخلل بينهما العدم مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير فلم يلزم تقدم الذات
على نفسه بل اللازم ح تقدم الموجود فى الزمان الاول على نفسه باعتبار الوجود فى الزمان
الثانى ونظهر ان تخلل زمان العدم بين زمانى وجود شىء بعينه يستلزم تخلل العدم
بين شىء واحد بعينه ثم نختار ان المراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم
اختلاف الذات بالذات قوله غير مضر بالمراد اذ المراد باثنينية الوجود اثنينية
بالاعتبار مردود بان السؤال كان من المجيب فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب
ولو اورد السؤال هكذا اسلم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشىء
موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته به اولا وموجوديته به ثانيا
فالجواب انه قدم فى الشرح الجديد للتجريد ان الموجودية وكون الشىء موجودا
والوجود واحد على ان نقض اعادة الموجودية الاول كما يفهم من التعليقات

ثم المراد من عينية الوجود للماهية في الخارج ليس مجرد عدم اعتبارة عنها في الخارج
حتى يتناول لجميع الاعتباريات بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز تبدله
مع انحفاظ وحدة الذات يعني ما لا يكون تقوم الذات وتحصله في الخارج بدونه
وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره
من المقدمات الفاسدة كان ساقطا كما مر   لا خلاف في وقوع
الامتياز والتعدد آه قيل اقول ما يظهر من كلامهم هو ان بينهم خلافين احدهما   مطلب تمايز الاعدام
في ان المعدوم المضاف اي المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن ام لا
فالحكماء والمحققون من المتكلمين المثبتين للوجود الذهني يقولون بالامتياز فيه
وسائر المتكلمين الذين لا وجود ذهني عندهم يقولون بعدم الامتياز وثانيهما
في ان المعدوم المطلق ما ليس وجود في الخارج ولا في الذهن هل له امتياز في الجملة
ام لا فذهب المحققون الى عدم الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له
هوية في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وسائر المتكلمين لما راوا
امتياز المعدومات الخارجية وليس عندهم لها وجود في الذهن زعموا ان المعدوم
المطلق متمايز وكان الى هذا الخلاف اشار صاحب المواقف حيث قال
الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات
الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز
بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات الصرفة متمايزة
وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن ففي المعدومات الصرفة تمايز
في الجملة وما اورد عليه صاحب المقاصد وتبعه شارح التجريد من انه
مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم تمايزها مدفوع

فان

56

فان الحكماء لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات الخارجية
وما يدل على ذلك في كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمون لا يقولون بعدم التمايز
في الذهن كيف والمعتزلة يصرحون بامتياز المعدومات في الخارج لا يقال هم
يقولون بامتياز المعدوم في الخارج في الخارج لا بامتياز المعدوم المطلق فيه
لانا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن ايضا عندهم لنفيهم الذهن
فيكون المعدوم الصرف اي ما ليس وجود في الذهن ولا في الخارج ممتازا عندهم
في الخارج اقول صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه
انه فرع الخلاف في الوجود الذهني فكلامه صريح في ان الحق في الخلاف الاول هذا
وليس فيه ان هنا خلافا اخر وايضا كلام الشارح قدس سره صريح في ان مراده
من المعدوم المعدوم الخارجي كما لا يخفى على من نظر فيه   في الحاشية اي المعدوم
المضاف والمدعى الامتياز في الخارج آه قيل اقول حاشاهم عن ذلك بل مرادهم
هو الامتياز في الذهن ومما يدل على ذلك عنوان جوابهم عن استدلال الخصم
بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق
ومشار اليه هو ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا اقول هذا الكلام منه
رحمه الله انما هو لترويج النظر الذي سيذكره حتى يظهر له وروده ثم اجاب عنه
آه قدس سره بما نقله عن شرح الملخص   انما يوجب الامتياز بين الاعدام
قيل اقول اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف
يكون حاصلا لاحدهما بالقياس الى الاخر يجب ان يكون حاصلا للاخر ايضا
بالقياس الى الاول اذ ليس هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان عدم العلة
علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة
على فرض عدم الامتياز واذ على هذا التقدير عدم العلة هو عين عدم المعلول

فرض علية الاول هو بعينه فرض علية الثاني وكذا فرض معلولية الثاني هو بعينه
فرض معلولية الاول اذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت الامتياز
ونقول من الراس اذ لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول فرق وتعدد يلزم
من كون عدم العلة علة لعدم المعلول ان يكون عدم المعلول علة لنفسه وعلة
العدم علية وان يكون عدم العلة علة لنفسه وبارتفاع اى واحد منها يثبت
الامتياز والتعدد وايضا في الحواشي الشريفية الشريفية فلئن قيل المراد ان عدم
العلة مثلا يوجب عدم المعلول وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة
استحالة ايجاب الشيء نفسه فالصادق على احدهما هو المنفي عن الاخر قلنا
فيكون قوله ولا ينعكس مستدركا اذ لا يجرى فيه ذلك اقول يعني لا دخل لقوله
ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة
لنفسه اصلا لان قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرهما لا يوجب ذلك
مستقل في افادة هذا ولا يجرى فيه مثل ذلك بان يقال عدم المعلول لا يوجب
عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة ايضا لا يوجب
عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فيكون ذكره مستدركا
في المقام لغوا ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث
انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا سواء كانت العلة علة لذلك
المعلول وعلة لمعلول اخر وسواء اخذ العلة من حيث انها علة اولا من تلك
الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة التي
تكون معلولة لتلك العلة من حيث انها معلولة لها لا يقال عدم المعلول ايضا
علة لعدم العلة التي هي تكون معلولة له لانا نقول لا شك ان عدم المعلول من حيث
انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث انه عدم العلة فتامل اقول لا يخفى

على من له ادنى شعور ان ما ذكره بقوله اقول اذ لم يكن آه هو الذي ذكره قدس سره
بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجيه قول المص ولا ينعكس فلا يخفى شناعته
اذ العكس لا يلائم الاصل فيه لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة له اليه
ثم اقول جعل قدس سره عدم العلة يوجب عدم المعلول منضما الى مقدمة مطوية
هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول دليلا على تحقق الامتياز بين
عدم العلة وعدم المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة لان قوله وعدم
غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول
ضرورة دخول المعلول تحت غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك الذي ذكره قدس سره
على ذلك لاباء قوله اذ لا يجرى فيه ذلك عنه كما لا يخفى فلئن قيل
الحكم بالعلية اذا كان صادقا آه قيل اقول ملخص هذا الجواب هو ان رفع
ج العلة ورفع المعلول اذا اخذا مع قطع النظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج
او في الذهن وان كان وجودهما في الذهن لازما بناء على ان جميع المفهومات
تكون في القوى العالية يكون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن
مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن فالاتصاف
بالعلية اذ ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم المعلول
بهذا الاعتبار علة لعدم العلة واذا اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن
ومعلومان يكون وجود كل منهما في الذهن علة لوجود الاخر فيه ان يكون
العلم بكل منهما علة ومنشأ للعلم بالاخر ويكون الاتصاف بالعلية بهذا
الاعتبار بسبب الوجود الذهني اى وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا
الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم المعلول بين الاعتبارين
فرقان اى بون بعيد لان بينهما فرقا من وجهين على ما قال بعض الناظرين

في هذا الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين وايراد البحث ما قال ثم اعلم انه يمكن
ان يجاب بوجه آخر وهو ان يقال العدم فان اذا حصلا في الذهن فلهما اعتبا ران
احدهما من حيث انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود
الذهني وبهذا الاعتبار يتصف احدهما بالعلية فان عدم العلة باعتبار
تحققه علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني حتى لو كان
تحققه في الخارج ممكنا لكان علية بحالها بخلاف عدم المعلول فان علية
لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرضنا وجوده في الخارج لم يبق
تلك العلية وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا
الاعتبار يتصف كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما علة للعلم بالآخر ويمكن
توجيه كلام السيد قدس سره بهذا التوجيه لكن يحتاج الى تكلف كما لا يخفى
مع ان ما ذكرنا ادق واحسن اقول ما ذكره من التلخيص مردود بان قوله
ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك
العلية في الذهن غير معقول على راي سيد المحققين وغيره من العلماء الاعلام
بناء على ما ثبت عندهم من ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له
في اي ظرف كان متاخر بالذات عن ثبوته في نفسه هذا ان اريد بكون الوجود
الذهني له مدخل ان يكون شرطا للعروض كما هو الظ وان اريد كونه موصوفا
حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الآخر
في هذا الاعتبار فنقول فالوجود الذهني له مدخل في الاتصاف الذهني
كيف وعندهم ان العلية البسيطة متقدمة على المركبة واما نسبة العلية
الى الوجود الذهني فمذكور في كلام الاستاد وهو ليس بشيء اذ كما ان العلة في الوجود
الخارجي هو الذات باعتبار الوجود دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي كذلك

في الوجود الذهني ايضا هو الذات وترتب الفاء بين الوجودين الذهنيين لا يدل
على ان العلة والمعلول هي الوجود الذهني كترتب الفاء بين الوجودين الخارجيين
في العلة والمعلول الخارجيين وايضا من المعلول بالضرورة ان الوسط والاكبر
ليسا هما الوجودين في الذهن بل الموجودين فيه ثم اقول في الجواب عن اصل
الايراد ان معروض العلية والمعلولية في صورة علية عدم العلة لعدم المعلول
هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما في الخارج اي باعتبار كون الخارج
ظرفا لنفس عدمهما وهذه العلية مختصة بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
ولا ينعكس واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فمعروض العلية والمعلولية
هو نفس ذاتهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجودهما وهذه العلية
تشترك بين عدم العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه الاخير للجواب فهو مراده
قدس سره ولا تكلف في حمل كلامه عليه لان معنى كلامه ان العلية في الاعتبار
الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا في الذهن ولا يتصور في الخارج بناء
على ان الاتصاف الخارجي لما اقتضى وجود الموصوف في الخارج ولا يتصور في المعدوم
وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي فالاتصاف بالعلية ههنا في الوجود
الذهني لا من حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للعدم وجود خارجي لكان الاتصاف
بالعلية ايضا بحاله بخلاف الاعتبار الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار
خصوصية الوجود الذهني فمن حيث انه موجود في الخارج لم يتصف بالعلية
بهذا الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهني ثم قد ذكر هذا الوجه
الشارح الجديد للتجريد وقد فصله الاستاد هناك واورد عليه ايرادا ونحن اجبنا
عن ذلك هناك فان اردت الاطلاع عليه فارجع الى تعليقاتنا عليه
قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود لانه رفعه الى قوله وهذا

هو مراد القوم اقول هذا الكلام بناء على ان الاضافة الى لفظ الوجود معتبر في مفهوم
لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر معتبر في مفهوم لفظ العمى فلا يمكن تصور مفهوم
العدم بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور
الشيء منفكا عما اعتبر في مفهومه الا يرى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون ملاحظة
اضافته الى البصر ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح
ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص له بالعدم بل يجري
في جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان العدم اى السلب لا يمكن
ان يتصور الا مضافا الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم السلب
لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص الوجود حتى لو اضيف الى غيره من المفهومات
كان بالحقيقة مضافا الى وجوده وهذا يصلح ان يكون مرادا وعلى التقديرين
لا اختصاص لعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في السلب ايضا   مراد
الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات اقول هذا الجواب مبني على ان
مراد الشيخ من الاخبار عن المعدوم المطلق انه يصير موضوعا للقضية الصادقة
والظاهر من الاخبار عن شيء الحكم عليه سواء كان صادقا او كاذبا وقوله لا يعلم
قرينة على ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة في ذلك ان الوجود الذهني
لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور المحكوم عليه وهو الوجود الذهني قيل
وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ من ان الاخبار عن المعدوم بالسلب ايضا مح ولننقل
ههنا عبارته فنقول قال المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه
بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة
والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن مح اللهم
ان يقال مراد الشيخ من العدم ههنا ليس هو المعدوم ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة

الصادقة

الصادقة الخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون موجودا في الذهن
فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقع
لانه موجود في الذهن ومعلوم اذ لا يقتضي صدقهما الا وجود الموضوع في الذهن
وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة اذ اصل الحكم الايجابي
لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم لا في اصله
ولا شك ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه في القضية
الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في الخارج اقول ما نقله يدل على ان
الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب ايضا مح بمعنى انه لا يمكن ان يحكم عليه حكما
سلبيا اى يصدر عنا الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم عليه حكما ايجابيا وهذا
لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى اخر اى بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية
الصادقة في الواقع مع قطع النظر عن حملنا واخبارنا بكونه ايجابا ثم اقول تخصيص
الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون وجود الموضوع مقتضى
صدق القضية وتحققها وبين ما اذا كان مقتضى الحكم فيها بناء على ان الحكم
يستدعي تصور الموضوع الذي هو الوجود الذهني وح يندفع ما اورده من ان
المعدوم المضاف ايضا محكوما عليه ومخبرا عنه آه   والعلم بالمركب
انما يكون بعد العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا المقام
اما ان يكون هو الرفع او رفع الوجود وعلى كلا التقديرين المراد منه اما مفهوم
العدم او ما صدق عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم
بالوجه او العلم بالكنه وعلى تقدير الكل اما ان يكون المراد من العلم العلم
او الاعم وهذه الاحتمالات تجري في العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم
المضاف العدم المضاف الى مفهومات كعدم زيد وعمرو او العدم المضاف

الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك الاحتمالات بعضها في بعض احتمالات
كثيرة ولا يتم هذا الوجه الا اذا كان المراد من العدمين مفهومهما ومن العلم بالعدم المضاف
العلم بالكنه مفصلا ومن العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا
او مفصلا ‌ ‌ ‌ ‌ والجواب عن الاول ان العدم المطلق آه اقول الظاهر ان الشارح
بنى الكلام على انه حمل العدم المطلق على المعدوم على سبيل المسامحة المشهورة وجعل
القضية محصورة يكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المطلق على ما اشار اليه
قدس سره حيث كتب على قول الشارح لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم قوله
فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق ما دام كذلك لا يكون معلوما
ولا مخبرا عنه والظاهر انه جعل القضية وصفية كما في الجواب الثاني وتدل عليه العبارة
المنقولة فصار حاصل الجواب عن الاول ان المعدوم المطلق ما دام معدوما
مطلقا لا يخبر عنه فصحة الاخبار عنه بعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف
وموجوديته في الذهن وصدق الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا ولو قال في الجواب
عنهما ان قولنا العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية وصفية لكان اخصر
ولعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن الاول لكنه سنذكرها واراد بمدلول هذه
اللفظ وحده ذات المعدوم المطلق من غير اتصافه بكونه معدوما مطلقا بل من غير
اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل عليه قوله لمعلوميته باعتبار اتصافه به
واراد بمدلوله مع اتصافه بكونه معدوما مطلقا ان مدلوله معلوميته بهذا الاتصاف
ومن ينطبق على ما قررنا ‌ ‌ ‌ ‌ لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون
مضافا الى ملكة اقول بعد حمل العدم المطلق على ما يصدق عليه المعدوم المطلق كما
اشير اليه في الحاشية على ما نقلناه ويدل عليه قوله ومن في غير تلك الحال حال
وجوده في الذهن لا يلائم هذا الكلام ولعل ذلك خلط منه بين العدم المطلق

يعني سلب الوجود المطلق والعدم المطلق بمعنى السلب الغير المضاف اصلا الغير
المتصور قطعا على ما اشار اليه قدس سره حيث قال بعضهم العدم في نفسه مضاف
فالمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق والمراد بالمضاف الى الملكة
ما يكون مضافا الى خصوص احد الوجودين فظاهر كلامه قدس سره لا يخلو
عن ايماء اليه **قوله** قدس سره ما حاصله ان العدم المطلق لا يصير مضافا الا
اذا حصل في الذهن وهو بهذا الاعتبار ليس عدما مطلقا والمعلوم هو قبيل
اقول ويرد عليه ايراد ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي
كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن ان يقال حاصله
الشارح هو ان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يعلم لانه لا يعلم اصلا ولو كان
مضافا لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية ومعلوميته على تقدير
الاضافة اي بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوميتها حال كونه مطلقا وحاصله
هو ما نقله السيد قدس سره في الحاشية السابقة من بعضهم الا ان فيما نقله في الحاشية
مبنى الجواب على ان المراد من العدم المطلق لا اضافة فيه اصلا بخلاف كلام
الشارح فان جوابه تام وان كان المراد من العدم المطلق وهو رفع الوجود
على ما هو المشهور بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة بين القول بعدم العلم
بالعدم المطلق ما دام مطلقا وبين القول بالعلم بالعدم المضاف لان العلم
بالمضاف لا يستلزم العلم بالعدم المطلق ما دام مطلقا وهو ات سواء
كان المراد من العدم المطلق هو الرفع او رفع الوجود ثم قال السيد الشريف قدس سره
وما اجاب به الشارح من قوله وعن الثاني فظاهر كما لا يخفى اذا كان المراد من العدم
مفهوم العدم لا ما صدق عليه العدم يسقط جواب الشارح اذ مداره على ان المراد
من العدم ما صدق عليه العدم فتامل ثم قال السيد قدس سره وكذا ما ذكره الشارح

بادنى تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين فى ذلك اقول وكان هذا التصرف
هو ان يقال مراده بدلول لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون
متصفا بصفة من الصفات ولو بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك يساوق
كونه معدوما مطلقا فيصير خلاصة كلامه هو ان العدم المطلق ما دام معدوما
مطلقا لا يخبر عنه وظاهر انه لا فرق بين العدم المطلق والمضاف فى ذلك
ثم قال السيد قدس سره فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو
بعينه ما صدق عليه العدم المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اقول وفيه بحث
لان ما صدق عليه المضاف هو بعينه ما صدق عليه المطلق اذا كان المراد من العدم
المطلق هو الرفع المطلق لان كل عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدما
فى الخارج او فى الذهن او فى كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق رفع الوجود
المطلق فلا شك ان ما صدق عليه المضاف ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق
لان عدم زيد مثلا فى الخارج عدم مضاف ولا يصدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى
لان رفع الوجود الخارجى ليس رفعا للوجود المطلق لان رفع العام برفع جميع افراده
لا برفع فرد منه ضرورة واتفاقا نعم هو رفع مطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق
ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق ومطلق الوجود بون بعيد فتامل قال السيد
قدس سره فالاحتمالات التى لا يبعد حمل الكلام عليها اربعة اقول ان مراد الشيخ ليس شيا من تلك الاحتمالات
بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يعلم ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة
الى الملكات الموجودة وتفصيل هذا ما قال فى الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الثانى مس
من الجملة الاولى من منطق الشفا حيث قال وههنا موضع شك فان المعدوم الذات المحال
الوجود كيف يتصور ويبين عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل فى النفس
معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل ولم لا صورة له فى الوجود فكيف نتصور عنه فى الذهن صورة

المتصور

المتصور معناه فنقول فى جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه
ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع من المقايسة بالموجود لا بالنسبة اليه
كقولنا الخلاء وضد الله فان الخلاء يتصور بانه للاجسام بالمقابل وضد الله
يتصور بانه مدرك للحار والبارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكن بنسبة
المحال ويتصور نسبته اليه واما فى ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له
واما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل عنز ايل وعنوع عناق وانسان يطير فانا نتصور
اولا تفاصيله التى هى غير محال ثم نتصور لتلك التفاصيل اقترانا ما على قياس الاقتران
الوجود فى تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان
منها اجزاؤه كل بانفراده موجود والثالث تاليف بينهما وهو من جهة ما هو تاليف
يتصور بسبب ان التاليف من جهة ما هو تاليف من جهة ما يوجد فعلى هذا النحو يعطى دلالة
اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور بتصور مقدمة للموجودات هذا كلامه ولا يخفى
عليك بعد التامل بكمال دقته ولطافته ودفع الاشكال الواردة على الاخبار
عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لتصوره وانطباقه
على قوله العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات فتامل فى المقام
عسى ان ينفعك فى دفع كثير من الشبه والاوهام والله الموفق للمرام اقول كلام السيد
فى الجواب عن القائل فى الجوابين مبنى على ان المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم
المطلق على ما صرح به حيث قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار اليه
قدس سره فى الحاشية حيث قال فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق آه
واما الوجه الذى ذكره لسقوط جواب الشريف فقط على ما اشير اليه والى التوجيه الحق فيه
وكذا ما ذكره لتوجيه التصرف لا تصرف فيه وستطلع على ما هو الحق فيه واما البحث
الذى ذكره فمردود بان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه

مفهوم السلب من غير اضافة الى شئ آخر لا سلب الوجود المطلق ثم ما ذكره
من الوجه الاخير لكلام الشيخ فعنه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله المص للحكم على المعدوم
المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز ذلك في العدم المضاف فالمراد
بالعدم المطلق ما يقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقله يكون
الحكم على المحالات بانها كيف يتصور واين هذا من ذاك

الذى هو اللاكون المطلق اقول

هذا الكلام من المص صريح في انه حمل العدم المطلق على سلب الوجود المطلق وما اورده
من النظر حيث قال العدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق
فيقتضى ان يحمل العدم المطلق على مفهوم السلب الغير المضاف لان العدم المطلق
بهذا المعنى مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم الخارج مضاف الى الوجود
الخارج ولو قيل انه اراد بالعدم المطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود وبالمضاف
ان يضاف الى خصوص الوجود الخارجي او الذهني فمع بعده عن اللفظ نقول ح
لا يمكن دعوى كون تصور اللاكون الخارج مثلا يتوقف على تصور اللاكون المطلق
وهو ظ لكن على هذا الاخلاط بين المعنيين اذ نحن نتصور كل واحد منهما آه
اقول يتراءى من مجموع كلامي المص والشارح دور بيانه ان مقصود المص من اثبات
كون اللاكون له صورة في العقل ان يكون معلوما متصورا ردا لما ذكره الشيخ
من انه لا يعلم فالمص اثبت معلوميته بان له صورة في العقل والشارح عكس كما لا يخفى
على الناظر فتامل في توجيهه لان المضاف الى الملكات هو العدم
لا المعدوم ومفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة فلو اطلق عليه
انه مضاف اليها تساهلا فانما هو باعتبار اشتماله على مفهوم العدم الذى هو مضاف
الى الوجود واذا كان حال المفهوم كذلك فما ظنك بما صدق عليه هذا المفهوم كما اختاره

62

الشارح على ما صرح به قدس سره ابعد ثم اذا كان الكلام في مفهومي العدم المطلق
والمضاف اقول العدم المطلق له احتمالات احدها هذا المفهوم المركب التقييدي
وظ انه ليس بمراد في المقام اذ لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب لا يعلم ولا يخبر عنه
وثانيها ما عوض هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق ومقابله سلب الوجود
الخاص وظ العبارة لا يساعده لانه مضاف ايضا الى الملكة وايضا لا شك
في امكان تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه وكونه سلب الوجود المطلق
ينافي كونه موجودا مطلقا انما الح ان يكون امرا ما موجودا ومعدوما لا كونه عدما
وموجودا وثالثها مفهوم السلب لا بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا
لما مر انفا ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظ ان هذا هو المراد في المقام
على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية المصدرة بقوله قال بعضهم ثم اذا ثبت
ان مفهوم السلب بدون الاضافة الى امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام وهو
ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا والا فلا والى الاول مال قدس سره
في حاشية التجريد ورد عليه الشارح الجديد للتجريد وجزم بالكلية اقول وبما قررنا ظهر
ان قوله قدس سره وايضا تصور مفهوم العدم المضاف ويستلزم تصوره
ولو بوجه ما الى قوله او ينتهي الى المطلق محل نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان
المراد من المطلق المأخوذ لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظ ان المراد منه
المعتبر بشرط لا وكذا قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف له في ذلك
لان هذه المشاركة انما تظهر اذا كان المطلق معتبرا في المضاف جزء المفهوم
والمطلق الذى يعتبر في المضاف هو المأخوذ لا بشرط الاضافة والجواب ان مراده
قدس سره هو الثالث وكونه غير مراد في المقام اذ لا مجال لتوهم كونه غير معلوم
وغير مخبر عنه غير ضار في مقصوده اذ مقصوده ذكر الاحتمالات العقلية وان لم يكن

مرادة نعم يتوجه انه لما كان قدس سره في صدد استيفاء الاحتمالات فينبغي ان يذكر
المعنى الرابع اي السلب بشرط لا شيء لكنه لم يتعرض له ههنا لذكره فيما قبل بذلك
على ما ذكرنا قوله كيف لا وما يصدق عليه مفهوم العدم المطلق من افراده يصدق عليه
مفهوم العدم المضاف ضرورة ان كل فرد من افراد العدم المطلق فانه مضاف
الى شيء وكذا قوله وامتناع الاخبار باطل فانه لما جاز الاخبار عما صدق
عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اذ لا يخفى
ان ذلك كله مبني على ان يكون المراد بالمطلق الماخوذ لا بشرط شيء دون الماخوذ
بشرط لا شيء فتدبر ثم وجه سقوط جواب الشارح عن الاعتراض الثاني هو ان مداره
على الفرق بين المطلق والمضاف لان اعتراض المصنف في شق المعلومية حاصله
عدم الفرق بين المطلق والمضاف في ذلك اذ معلومية المضاف ملزوم
لمعلومية المطلق فتجويز معلومية المضاف وعدم تجويز معلومية المطلق
متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في عدم المعلومية سقط الجواب
بالكلية وفي شق الاخبار مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم
المطلق لا يخبر عنه لانه مشتمل على التناقض ولا مدخل فيه لكون المضاف
يخبر عنه على ما يتبادر من تقرير الشارح هناك وهذا ما وعدناك في نكتة افراد
الشارح الجواب عن الايراد بامتناع المعلومية عن الايراد بامتناع الاخبار عنه
وليس وجهه ان جواب الشارح مبني على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام
في ان المراد مفهوم العدم اذ قد مر ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني
على هذا على ما صرح به قدس سره في فواتح الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح
عن الاول يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر من كلامه
قدس سره الفرق بين الجوابين الاول والثاني بان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف ولا

لا يجري وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق والاحتياج الى التصرف لما عرفت ان بناء
كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم واراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة
والكلام ههنا انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه المعدوم فاحتاج اذن ههنا ان يقال
الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في الواقع بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا
وقوله لكن لا يظهر الفرق بين المفهومين في ذلك بيانه ان معنى كلام الشيخ العدم
المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب انا نحكم على العدم الذي هو بالحقيقة مضاف بانه
لا يخبر عنه بمضاف والعدم المضاف ايضا كذلك لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر
اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق ان المضاف لا يخبر عنه
ما دام مضافا فظهر الفرق وقوله وحال الجواب ما عرف معناه ان الجواب يمكن
بادنى تصرف لان الكلام ههنا فيما يصدق عليه العدم وجواب الشارح كان مبنيا على ان المراد
ما يصدق عليه المعدوم المطلق لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد ما صدق عليه المطلق
والمضاف وانت تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظاهر من العبارة هو الثاني والثالث
اي مفهوم العدم المطلق والمضاف وما صدق عليه المطلق وما صدق عليه المضاف
حق لكن لو حمل الكلام على الاحتمال الاول اي ما صدق عليه المعدوم المطلق ظهر الفرق
بين المطلق والمضاف واندفع الايراد بحسب المعنى وعلى هذين الاحتمالين يبقى
الايراد في المعنى على ما قرره قدس سره هذا ما تيسر لي في هذا المقام والله المستعان
وعليه التكلان وذكر اكثر المحققين وهو المحقق الدواني وحاصل كلامه
طاب الله ثراه ان كلامهم صريح في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر من تغيير
لفظ الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة اولا ثم التنزل عن ذلك
الى تجويز كونهم مغيرين لفظ الموجود والمعدوم بمعنى آخر ما قرره الجمهور مبني على الغفلة
عن كلامهم هذا واقول لو كان الموجود ذات له صفة الوجود والمعدوم ذات ليس له

صفة الوجود فالصفة لا يكون الا حالا والحال لا يكون الا صفة اما الثاني
فظ واما الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم عندهم منحصر في الحال
وح لا حاجة في تعريف الحال الى القيود المشهورة للاخراج على ما نقله الشـ
بل بذكر الصفة يخرج جميع ما هو غير حال ويدخل جميع ما هو حال الا ان يحمل الصفة
المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق عنهم بل على المعنى القائم بالغير وفيه
تكلف تام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات المعدومات عندهم معدومة
وهذا بظاهره يناقض ما نقله المحقق عنهم فتامل فلا فرق بين
العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان الموجه هنا ان الكاتب واللاكاتب والضاحك
واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على الانسان مثلا مغاير
للانسان لكن لما كانت تلك المفهومات متكثرة يتعذر او يتعسر تفصيلها عبر عنها
بعبارة جامعة هي ما عدا الماهية والعارض لها اما بناء على انها يستنبط كونها
ما عداها او عوارضها واما بناء على ان المراد ما يطلق عليه ما عدا الماهية او عوارض
الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد نفي العينية في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة
الحمل في العوارض الخارجية خارجا وان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم مثلا
تقول الكاتب ليس عين مفهوم الانسان ولا جزئه فيمكن ان يدعى انه بديهي
كما قيل المدعى بديهي وما ذكره تنبيه عليه وان كان المدعى انها ليست عين حقيقة
افرادها يتوجه عليه ان كون الشيء نفس احد النقيضين لا ينافي اتصافه بالاخر
كما قالوا في مثل مفهوم الجزئي فانه مع كونه نفس مفهوم الجزئي يصدق عليه انه كلي ويتصف
بالكلية والجواب ان المراد الاتصاف في ضمن الفرد على ما هو شان القضية المتعارفة
وان كان المدعى انها ليست عين حقيقة افرادها ولا جزء لحقيقتها فلا نم انه بديهي
بل غريب في النظرية نعم يظهر في البعض وهو ما عدا اللوازم الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب

وجود خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها بحسب احد الوجودين واما اللوازم الماهية
فمشكل كيف تلك العوارض ان كانت مخصوصة بالماهية التبعية بالفصل وان كانت
عامة التبعية بالجنس كما حققه قدس سره في موضعه فهي مغايرة بمعنى
انها ليست عينها ولا داخلة فيها الفرق بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة
الى ما عدا الماهية كما فعله قدس سره وكلام المتن والشرح صريح في نسبتها الى الماهية
وح لا فرق بين الجزء والكل وجزء المفهوم الموجود في الخارج موجود فيه قيل عليه
نعم ان كان جزءا خارجيا واجيب بان الجزء الذهني لما كان متحدا مع الكل في الخارج
لصحة الحمل خارجا كان موجودا فيه على ان يكون المراد من الجزء الذهني الجنس والفصل
على ما هو المشهور مسامحة واقول ح لا حاجة الى اخذ الجزئية بل يكفي صحة الحمل
خارجيا والجواب ان الموجه كونه موجودا في الخارج بالذات واتحاد الذاتيات
مع الشيء اتحاد بالذات واتحاد العرضيات مع الشيء اتحاد بالعرض صرح بذلك الشيخ
في الهيات الشفاء فلو اكتفى بصحة الحمل لم موجودا في الخارج بالذات اي وشرط مطلب مجعولية الالهيات
ان لا يكون معه شيء من التعينات هذه المعينة والمقارنة انما هي في الذهن
لا شك في كون الانسانية انسانية هذا الايراد من الشـ مبني على ان المراد من كون الانسانية
مجعولة انها مجعولة في ذاتها على ما قرره في الحاشية ويدل عليه كلامه قدس سره في هذا
الموضع حيث قال اذ هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما على ما فهمه المصـ وهو ان المراد
كون الانسانية انسانية بجعل الجاعل فلا يرد لانه اذا كان كون الانسانية بجعل
الجاعل لزم من الشك في وجود هذا الجاعل الشك فيه بناء على ما تقرر ان العلم اليقيني
بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد من الشك في كون الانسانية
عدم العلم اليقيني به يدل على ما ذكرنا من ان ايراد الشـ غير وارد على دليل المصـ بعد حمل
المدعى على ان كون الانسانية انسانية ليست بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا

فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المصنف اقول ههنا بحث وهو ان هذا الدليل
لو تم لدل على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ لو كان الوجود اى كون الماهية موجودة
مجعولا على ما حققه قدس سره لزم من الشك فى وجود الفاعل الشك فى موجودية
الانسان والشك فى موجودية الانسان يستلزم الشك فى كون الانسانية
انسانية لان الهلية المركبة لا تنفك عن البسيط على ما تقرر فى موضعه فيلزم
من الشك فى وجود الفاعل الشك فى كون الانسانية انسانية وبمثل هذا التقرير
يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المصنف بان يقال لو كانت الانسانية مجعولة لزم من الشك
فى وجود الفاعل الشك فى صدورها عن الفاعل على ما اعترف به الشارح ومعلوم
ان الشك فى صدور الانسانية عن الفاعل مستلزم للشك فى كون الانسانية
انسانية لانه لو لم يصدر الانسانية عن الفاعل فلا انسانية فلا يكون الانسانية
انسانية بحسب الواقع بل بحسب علمنا ايضا والحق فى الجواب ان يمنع بطلان
التالى والمستند ما مر   وللبحث فيه مجال آه اقول المراد ان هذا
لا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد ان للبحث مجالا فى قوله واما الماهية
فهى اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هى فان الاثر هو الاثر الخارجى وليس ذلك
الا الماهية دون الوجود على ما عرفت   وقال بعضهم معنى كلامهم
القائل هو صاحب المواقف واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم
الماهية كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة اليه
فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة فان قيد المجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد
تكلف وبما نقلنا ظهر ان قوله ههنا وعلى هذا فالحق انها مجعولة مبنى

على مماشاة للقائل   وبالجملة كل ما نفرض مجعولا فله حقيقة اقول هذا
الكلام حق ويتخلص فيه ان الحق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الاثر هو نفس الذات
وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود او الاتصاف فبرعليه ما هو بواعنه
فان كون الاتصاف مجعولا لا يكون الا باعتبار ان نفس ماهية الاتصاف اثر
للفاعل لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا واذا لزم
هولاء القول بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف فالحق ان لا يهرب عنه اولا
ويقال الجعل يتعلق بنفس الماهية الممكنة حتى يكون الاثر فى التاثير الخارجى خارجيا
وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول اقول هذا الكلام منه
بعد قوله والفاعل لا تاثير له فى الماهية بالمعنى المذكور معناه ان البسيط غير مجعول
فى ذاته لا انه غير مجعول فى وجوده او غير مجعول مطلقا ويرد على الدليل المذكور
انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون مجعولا
مطلقا كما لا يخفى وهذا مع بطلانه عند المستدل يستلزم تعدد الواجب لمكان انه
ضرورة تعدد البسائط بل قوله لان المجعول المحوج الى السبب هو الامكان انما يلائم
الجعل باعتبار الوجود لان الامكان الذى هو مساواة الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية انما هو علة للاحتياج الى فاعل مؤثر فى الوجود ويرجحه على العدم
ثم لو منتزع عن سوق الكلام وتلائم اجزائه وحمل على المعنى الثانى او الثالث
لزم تعدد الواجب لمكان انه اما على الثالث فقط واما على الثانى فلان عدم
الاحتياج فى الوجود ملزوم لعدم الاحتياج فى الذات وسيجئ الاشارة اليه
فى كلامه قدس سره وايضا يلزم خلاف المفروض لان الكلام فى الماهية الممكنة
البسيطة لجواز ان يكون صفة عدمية اقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان
مراد المستدل من القيام القيام فى الخارج ولكن ان نحمل القيام فى كلامه على ما يعتنا   دل

الاتصاف وصحة الانتزاع ولا شك ان الصفة العدمية كالوجودية يحتاج
الى موصوف يتصف بها لان الامكان عندهم صفة وجودية اقول المراد
بالوجودي ههنا الموجود في الخارج على ما يجيء ولا يتم الجواب الذي ذكره قدس سره
في الحاشية بقوله والاولى ان يقال آه على مذهبهم لان الاتصاف بالصفة
الموجودة في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي وكذا
الجواب الذي ذكره الش بقوله بل الصحيح آه على مذهبهم لان الامكان الذي
هو موجود عند الحكماء ليس بالمعنى الاول لقوله اذا امر سلبي اذا فرض سلب الضرورتين واضافي
اذا فرض تساوي الوجود والعدم بالنظر الى المهية فلا يحتاج الى محل سوى العقل
اي ظرف تحقق وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثاني ايضا والا لامتنع تقدمه
على وجود المهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي فخارج عن البحث كما صرح به
وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض له في الجواب المرضي وتعريض لمن تعرض له
واما السند الذي ذكره قدس سره في قوله ولا يلزم امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه
اذ لو كان الاول لامتنع آه فاقول ظاهره انه استند منع الملازمة ببطلان اللازم
وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على منع الملازمة
بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما وههنا كذلك اذ على هذا المذهب وهو القول
بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالمهية الا بعد الوجود
وبعد فيه تعسف وهو ليس بسديد اقول هذه مناقشة لفظية فيندفع
عن المراد كما لا يخفى وان اراد انه كان تحققه عند تحقق تلك البسائط نظ
واجبا نظرا الى غيره فان قلت هذا الوجوب انما هو بالنظر الى غيره الذي
هو خارج لا الى الخارج عنه فلم يحصل الاحتياج الى الجاعل كيف والكل ليس
الا المجموع البسائط التي كل واحد منها غير مجعولة قلت قد تقرر في موضعه

الاحتياج

ان المحتاج الى الغير لا بد له من جاعل ح لهذا نفوا التركيب عن الواجب جل شانه
وصرحوا بان العلة التامة البسيط لا يكون الا فاعلا ورد ود لانا
لا نم انه اذا لم يكن آه اقول مثل هذا ايرد على تقدير الش وهو ان المفروض ان البسائط
غير مجعولة في ذاتها ولعلها مجعولة في وجوداتها فلم قلتم يلزم نفي المجعولية الذاتية
بالكلية فبطلانه مم كيف والمصنف ذهب اليه فان قيل المراد من كون البسائط
مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة اذ لا نم انه
اذا لم يكن المهيات مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز ان يكون مجعولة
في ذاتها دون وجوداتها على ما اختاره الاشراقيون ولما قررنا ظهر ان تقرير
الناظر اولى ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسائط مجعولة
احد في الجملة اندفع المرد عن كلام الناظر وعن تقرير الش ايضا لكنه خلاف الظ اذ لم يذهب
الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا التطويل كيف وح يلزم تعدد
الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره المص عن الاستدلال المذكور لا يجري في تقرير
الناظر ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى تامل فان اراد توجيه الدليل وتقويته
بقدر الامكان فهذا معين له والظ هو الاول كما يظهر من ايراد الش عليه حيث
قال وهذا التقرير مع انه يقتضي ان يكون بدل قوله آخره لجواز ان يكون
وجودها في ذاتها وهذا باطل كما مر من ان المهية لا يمكن ان يكون علة لوجود نفسها
واعلم ان هذا وما ذكره قدس سره متفاوتان ومندفعان عن كلام الش لانه
ابطال للسند الاخص فتامل فلا خفاء في ظهور الجواب آه اعلم ان كلام
المص منع وذكر له سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البسائط مجعولة
في نفس الامر ذاتا يوجه السندان وان جعل لاثبات ان البسائط مجعولة
في نفس الامر في الجملة يوجه السند الثاني دون الاول لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة

في نفس الامر ذاتا ولا وجودا لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ وجود
المركب ليس الا وجودات البسائط وان جعل الزاما للمص فيتوجه السندان
بل يتوجه سند آخر وهو انه لا يلزم نفي المجعولية بالكلية عن البسيط من حيث
القول بكونه غير مجعول في ذاته فيجوز تحقق الجعل بان كان البسيط مجعولا
من حيث الوجود كالمركب وان جعل الزاما على القائل بالتفصيل وفسر كلامه بتفسير الثا
فان فسر بان البسيط غير مجعول في ذاته والمركب مجعول في الجملة يتوجه السندان
وان فسر بان البسيط غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود والمركب
مجعول في الجملة توجه السند الثاني دون الاول لما مر والجواب من قبل السيد
قدس سره انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليست لشيء من اجزائه ولا شك ان المجموع
محتاج الى اجزائه وقد عرفت ان المحتاج الى غيره لا بد له من جاعل وفاعل
فان تحقق العلة الفاعلية ضروري في كل معلول على ما مر آنفا لكن على هذا
وهو جواز احتياج المجموع بدون احتياج شيء من اجزائه يرد انه ينافي الجواب
الذي ذكره المص اذ فسر كلام الخصم بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقال يجوز
تعلق الجعل بذات المركب دون شيء من البسائط اللهم الا ان يحمل الجواب
على سند المنع لا المنع واعلم ان تخصيص جعل المهية المركبة بكونها في حد ذاتها
في كلام الخصم لا ينافي ان يجعل المستدل الجعل في كلامه مطلقا بان يقول لو لم يكن
البسيط مجعولا في ذاته لم يكن المركب مجعولا الى اخر الكلام ثم يرد في جعل
المركب في الجواب   فالشرطية وهي ان البسائط لو لم يكن آه لا يخفى
عليك ان هذه الشرطية نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكلام المص
صحيح في منع الشرطية الاولى على ما فسر به الش فالاولى الاستفسار عن الشرطية
الاولى ويقال ان اراد على تقدير عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات

في ذواتها

في ذواتها فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي مم وان اراد عدم مجعولية المركبات
مطلقا فالشرطية مم والسند ما ذكره المص وتوجيه كلام الش ان منع الشرطية التي
هي النتيجة يرجع الى منع الشرطية التي هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز ان لا يكون
مهية المركب مجعولا على تقدير عدم مجعولية البسائط   وفي صورة
الاجتماع آه لا يتوهم انه يصير العلة عين المعلول اذ المعلول عدم المجموع وهو رفع
يتعلق بمجموع وجودات الاجزاء الذي هو وجود الكل والعلة هي مجموع العدمات
كيف وعدم المجموع قد يستند الى عدم واحد من الاجزاء مع وجود الباقي فكيف
يتوهم الاتحاد   وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف لا يخفى اذ لو حمل الاستغناء
على معنى المستغني لا الجزء بمعنى الجزئية كما فعله الش اذ الاول هو المسامحة المشهورة
دون الثاني ينبغي حمل الحصول على الحاصل يندفع التعسف   وفي الاول
تامل لعل وجه التامل ان عبارة ما في الحواشي لا يلائمه   والمهية المركبة
اقول اي تركيبا خارجيا اذ الاجزاء العقلية مجعولة لا يجوز الاحتياج بينها
في الخارج ولا في العقل اذا حصلت في العقل بوجود ذهني يكون صحة الحمل
ذهنيا وصدقه لاجله واما اذا حصلت اجزاؤه متعددة على نحو التفصيل
فظ انه لا احتياج بينها ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الآخر
وما قيل ان الفصل علة الجنس فمعناه انه علة صفاته من التحصيل والتعين
وغير ذلك لا انه علة لذاته اللهم الا ان يكتفى بهذا القدر من الاحتياج في المركب
الحقيقي   ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام آه اقول هذا الالتزام
يقتضي ان يكون المجموع المركب من الحجر والانسان مركبا حقيقيا ضرورة تحقق
الاحتياج بين اجزاء الانسان ولو نوقض بالمجموع الحاصل من العقول
الاول والثاني مثلا بل جميع الموجودات المركبة من الواجب ومعلولاته

اندفع الالتزام والجواب الثاني بعينه بل الجواب ليس الا ما ذكره المصنف في شرح
الملخص في الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام لم يجوز تركيب الماهية
من امرين متنافيين بحسب الخارج اذ الكلام فيه على ما عرفت
انفا وعن الثاني بان الدعوى بديهية وما ذكره تنبيه بالامثلة الجزئية
اذ يجاب بمساواته للمنع على ما هو الظاهر انما قال على ما هو الظاهر
اذ لا يتحقق سند اخر او لا يظهر سند اخر وانت خبير بانه لا يكفي هذا بل على
المستدل اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم من ابطاله ابطال المنع
على معنى ان يكون لكل واحد وجود مستقل لا يخفى ان الاستقلال
بالتفسير الذي ذكره الشارح في الحاشية حيث قال اي لا مثل وجود الاعراض
ليس بمعنى الامتياز في الوجود بين الاجزاء نعم يمكن توجيهه بالتفسير المذكور
في كلامه قدس سره بقوله فالاولى آه بان يكون المراد ان لكل جزء وجودا
مغايرا لوجود الجزء الآخر وكذا القيد الثاني لا مدخل له في تفسير الامتياز في الخارج
على انه جار في التركيب الذهني اذ الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة
فبزوال الصورة يزول الفصل ويبقى الجنس في ضمن المادة وايضا سيجيء
ان الفصل اذا اخذ بشرط لا كان صورة والجنس اذا اخذ بشرط لا كذلك
كان مادة فبزوال الصورة بزوال الفصل وببقاء المادة يبقى الجنس
فالاولى حذف هذا التفسير ويكتفي بما ذكره المصنف في الحاشية
ان اريد بالعارض ما هو بمعنى الوصف المقابل للذاتي فهو مسلم هذا التسليم
بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منها وان حمل على المجموع فلا يخفى عليك كيفية
طريق البحث ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب في فاعل السواد آه
لو حمل الاجتماع على المجتمع ويدل عليه قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا

ماذكره

ماذكره قدس سره في الحاشية من منع تفرع قوله فيكون آه على ما تقدم ولو قيل المراد
من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل لمناسبة القابل لاندفع هذا مع ابقاء
الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موكل قد فرغ عليها معلولة لها
فكذا ما يكون معلولا للاجتماع من الهيئة الحادثة منها وكذا يندفع قوله لانه يريد بالعلة
الموجود وبالمعلول الموجود واما قول الشارح فلانا ان الهيئة موقوفة على الاجتماع فجوابه
انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة التي هي السواد المركب منهما كان متاخرا
عن اجتماعهما وتركيبهما ضرورة ان تحقق المركب بعد التركيب والاجتماع
ثم قول الشارح في جواب لا يقال ضعيف لان معرض القائل دفع ما اورده الشارح
بقوله ولقائل ان يقول وقد اخترت تبديل قول المصنف فلا يكون التركيب في السواد
بل في قابله وفاعله بقوله فلم يكونا مقدمين لا دفع جميع الايرادات الواردة
على التقدير الاول وما ذكره الشارح في الجواب عنه يرجع الى جواب المصنف وقد اشير اليه
في الحاشية بل الجواب عنه ان ما اوردنا انما اوردنا على قول المصنف بل في قابله وفاعله
وقد بدلته بشيء اخر ولا يندفع الايراد عنه بتبديله بدليل اخر على ان حذف الفاعل في دليل آخر
اسهل من هذا التبديل ثم ان الظاهر ان قوله والذي يدل على عدم محسوسية شيء منهما
معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد وفيه نظر اما اولا
فلان كون اللونية المطلقة لا تدخل في الوجود الا بعد تقييدها بالقابضية
وان كان حقا في نفس الامر لكن حقيته على تقدير تغاير الجنس والفصل بحسب الوجود
الخارجي غير مسلم واما ثانيا فلانه لو سلم فغاية الامر ان هذا التقدير يستلزم
عدم محسوسية شيء منهما بانفراده وبطلانه معا واللازم منه ليس الا كون التقدير محالا
لاستلزامه النقيضين وهذا لا يضر المستدل بل ينفعه وتعلقه بما بعده لاجل
ابطاله الشق الثاني والثالث بعيد عن السوق ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية الجنس

بانفراده لا عدم محسوسية كل منهما بانفراده   وهذا لم لجواز ان يصير
المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا هذا وما اورده بعده وما اورده على الشق الثالث
من النظر انما يرد على ما وجه به كلام المصـ من ان المراد من عدم كونهما محسوسين بانفراده
عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك بقرينة قول المصـ فعند الاجتماع
وكذا في القسمين الاخرين ولو حمل الاحساس بالانفراد على معنى ان الاحساس
باحدهما غير الاحساس المتعلق بالآخر والى الانفراد بهذا المعنى اشار قدس سره
في الحاشية حيث قال اي لا يكون لكل جزء وجود في الخارج على الانفراد مغاير
لوجود الكل ويكون ذكر حين الاجتماع مرادا في جميع الشقوق الثلثة اندفع
ما ذكره وكذا اندفع المعارضة التي ذكرها على دليل ابطال الشق الاول ويمكن
تلخيص الدليل على وجه لا يحتاج الى ايراد الشقين الاخرين وابطالهما بالدليل
بان يقال لا شك انا حين الانفراد والانفكاك لم يكن السواد محسوسا وتسوق الكلام
الى قوله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما تفطن به بعض الاخيار
من الاصحاب.   وذلك يستدعي الامتياز في الخارج بين ماهيتهما والا
لكان حكم آه اقول الامتياز بين الماهيتين في الخارج يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في الخارج متغايرة لهوية الآخر والتغاير في الهوية الخارجية
يستدعي التغاير في الوجود الخارجي اذ لا يجوز اتحاد المتشخصين الخارجيين
في الوجود الخارجي بديهة وايضا ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من الماهيتين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين وان قام بالمجموع لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وان قام باحدهما لم يكن الموجود الا ذلك الواحد
على انه قد حقق بعضهم ان الوجود ليس له فرد حقيقي وانما يختلف باختلاف
الاضافة الى الماهيات المختلفة فتعدد الماهية ينافي اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج

على معنى

على معنى نفس الامر لمقابلة الذهن ولا يمكن حمل الذهن على الفرضي منه كما لا يخفى
ولا يلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب خطاء انما يلزم الخطاء لو حكم بالتركيب
للخارج وما يقال من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج والخطاء
عن عدم مطابقته له فيلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب خطاء ليس على ما ينبغي
اذ المراد من الخارج ههنا نفس الامر ليتناول القضايا الذهنية
وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل آه لا يخفى عليك ان الدليل المذكور
جار في صورة مغايرة الوجودين في الواقع كما يظهر بادنى تامل نعم يمكن
قلب هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجود الخارجي فان لم يكن
شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وتسوق الكلام آه وايضا يمكن اجراء هذا الدليل في نفي التمايز
بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة في الوجود الخارجي مثلا ان يقال
لو تمايزت المادة عن الصورة في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما محسوسا
بانفراده فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا وان حدثت
فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون
التركيب في الجسم بل في قابله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس المعين وتسوق الكلام
الى اخره والتعرف بان السواد محسوس بالذات دون الجسم لا ينفع لانا نريد
بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث والتزام الاحساس
بالجسم احساسين محسوسين متمايزين حسا لانه خلاف البديهة فتامل جدا
اعني ان لا يكون شيء منهما محسوسا على الانفراد بطلان هذا القسم
على تقدير نقيض المدعى لا يظهر على التقرير الذي ذكره الشـ لتوجيه الدليل الذي
ذكره المصـ كيف وعدم محسوسية شيء منهما حين الانفراد والانفكاك

لا ينافي الامتياز بينهما بالحس حين التركيب الذي هو نقيض المدعى ولعله
حمل الاحساس بالانفراد في كلام المصنف على الاحساس بالاستقلال لا الاحساس
حين الانفكاك كما حمله الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلامه على ما وجهنا
وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض على حمل الشارح واشارة الى حمل اخر بعيد جدا
وفيه بحث لان الاجزاء الخارجية المتخالفة الذوات اقول
بل الجزء الحقيقي اذا كان مباينا للشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء
حقيقة الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت لا بشرط شيء فيصير كليا
فلا امتناع في حمله وكذا كل مفهوم كلي كان مباينا لمفهوم اخر ماخوذا
اذا اخ باعتبار ما فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار اخر كالانسان اذا اعتبر بشرط
لا بالنسبة الى شخص عمرو لم يكن محمولا واذا اعتبر لا بشرط شيء كان محمولا عليه
فالكلي لا بشرط له اتحاد مع الماخوذ بشرط لا فوجوده بوجوده والكلي بهذا
الاعتبار مباين للنوع وله اتحاد ايضا مع الماخوذ بشرط شيء اي النوع وبهذا
الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط بالمباينة
والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار فردين منه فان شان الكلي ان يتصف
بصفات المتقابلات في ضمن الافراد المتعددة ولو لم يجز ان يكون المغاير
في الذات والوجود لشيء محمولا على ذلك الشيء باعتبار اخر لم يجز ان يكون
الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو وهو ظاهر فتامل
والتسمية آه تسميته بالمادة باعتبار الوجود الخارجي وهو اخذه
بشرط لا وتسميته بالجنس باعتبار الوجود الذهني اي اخذه لا بشرط شيء
وح يظهر فائدة قول الشارح في الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية لان الكلام
لم يصح مختصا بالاجزاء الخارجية ثم يصير الكلام مختصا باجزاء المركبات

الخارجية

الخارجية اي ما يكون التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي ولا باس فان بعض
المحققين قد صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركبا الا في العقل فقط
على سبيل المجاز فلو لم يتناول الحكم له لا باس على ان التاويل الذي ذكره مبني
على هذا التخصيص لان الجنس انما يكون ماخوذا عن المادة في المركبات الخارجية
المشخص على ان الحيوان مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطق على معنى آه
ادرج في هذه التعبير فائدتين الاولى ان المراد من المخصص والثانية ان المراد
من الاخذ معه زيادة ليس ما هو المتبادر من العبارة وهو ان الزيادة زائدة عليه
مقارنة له من خارج حتى يحصل بانضمام الزيادة اليه مجموع بل الحيوان اذا اخذ
بشرط الناطق مثلا كان معناه ان يوخذ الحيوان بشرط ان يكون مشتملا
على الناطق والانضمام والانضياف ليس بمعنى الانضمام والانضياف معه
بل بمعنى الانضمام والانضياف فيه على ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء
اذ ليس ذلك معنى الوضع والحمل على ما هو المعارف اقول وذلك ثم والسند
ان كثيرا من المحققين فسر الحمل بالحكم باتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود
الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب التشبيه
ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الذهني كما كان يقتضي
الاول التغاير في الوجود الذهني ليتحقق التغاير في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو
مغاير للنحو الثاني فان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته
سواء كانت مطابقة اولا ولا استبعاد في تعدد الوجود الذهني اذا كان كل منهما
من نوع اخر ولما كان النحو الاول من الوجود الذهني بمنزلة الخارج في ان الذهن
ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك الوجود سامحوا كثيرا واطلقوا الوجود الخارجي
على معنى يشمل هذا النحو من الوجود ثم التاييد الذي ذكره الشارح لان ما ذكره المصنف

من الاتحاد في الوجود مقتضى صحة الحمل لا انه معنى الحمل لما نقله عنهم ضعيف لان المنقول
مشترك بين التفسيرين للحمل لاخذ الذات فيه وهي بمعنى ما يصدق عليه الشيء
كاخذ الوجود فيه اللهم الا ان يحمل على انه مجرد ان الاتحاد في الوجود مما لا بد منه
في الحمل سواء كان مفهوم الحمل او لازما له وباله بدخول مبدأ المحمول
اراد بالمبدأ المنشأ كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدأ الاشتقاق على ما صرح به
قدس سره في الحاشية كيف والمشتق ليس ذاتيا كما حققه قدس سره في حاشية
التجريد والا فالفرق ان مبدأ المحمول الذاتي غير خارج آه يعني فيما تحقق
التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي كان المادة مبدأ الجنس والصورة
مبدأ الفصل وهما داخلان في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب
خارجي فالجنس والفصل ماخوذان من نفس الماهية فمبدأ المحمول غير خارج لكنه ليس داخلا
انما يلزم اذا كان العروض بمعنى القيام اقول قد صرح الشيخ وغيره من المحققين
بان العارض المحمول وان كان لازما للماهية متاخر عن المعروض في الوجود وكيف
لا وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع
في نفسه وايضا من العوارض المحمولة على الموجودات آه لم يتعرض لحمل العدمات
لانه اذن يكون في الذهن فيقتضي وجودها في الذهن وهو غير محال بل واقع
بخلاف الاعمى بالنسبة الى زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود العمى
في الخارج لانه جزء من مفهوم الاعمى وان السؤال مشكل والجواب عنه صعب
اقول الجواب عنه ليس بصعب لانه ان اريد بالجزء ما هو حقيقة اعني الجنس الماخوذ
بشرط لا فهذا له وجود في الخارج متقدم على الماهية وان اريد ما يطلق عليه الجزء
مسامحة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فله وجود في الخارج متحد مع الماهية النوعية
ويكون له وجود آخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات الخارجية

على ما نقل

قوله قدس سره

على ما نقل في شرح الملخص ولا محذور فيه لان تعدد الوجود للكليات غير محذور بل هو
واقع في الكليات الغير المنحصرة في فرد واحد كما عرفت فاستشكال السؤال مع
استصعاب الجواب بالنظر اليه غلط وذلك لان الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب
الوجود الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودتان بوجودين
متغايرين لوجود الكل فلو حملنا على الكل لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
خارجيين وانه محال لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان تعدد الوجود الخارجي
لشيء واحد انما يكون محالا لو كان ذلك الشيء واحدا شخصيا اما اذا كان كليا
فلا كيف والانسان موجود بوجودات افراده على ما حقق ان الطبائع موجودة
في الخارج بعين وجود الافراد باعتبارات متعددة فكذا نقول ههنا الجزء الخارجي
كالمادة يحمل على الكل لكن لا من حيث انه جزء ماخوذ بشرط لا بل على انه ماخوذ
لا بشرط شيء على ما عرفت وح يكون جزءا وموجودا بوجود النوع ايضا والظاهر
ان هذا الكلام منه قدس سره مبني على ما سبق في الحاشية السابقة من ان المغائر
بحسب الوجود والذات يستحيل ان يتحد في الوجود والذات حتى يحمل وقد مر جوابه
واما قوله نعم الوارد آه فانما يرد لو قال هذا الكلام وهو ان الاجزاء الخارجية
محمولة وجزء من عند نفسه واعتقد ان التركيب العقلي يكون بهذا الوجه فيرد عليه
انه يجوز ان يكون التركيب العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركيب السواد
من اللون وقابض البصر اذ ليس ههنا اجزاء خارجية اصلا لكن الظاهر ان الامام
نقل هذا عنهم واعترض عليهم هذا ثم لا يخفى ان حمل الذاتي بحسب الذهن يقتضي
التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسبه ايضا فاستشكل امر الحمل فيه ولا يحسم
ما ذكره الشـ مادة الاشكال ويندفع بما قررنا سابقا وما نقل عن العلامة مبني
على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون من حيث التعلق بشيء متقدما على نفسه

من حيث التعلق بشئ آخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى الاحتياج ظه
ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة بحسب الوجود الخارج وان الجنس موجود
في الخارج بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما موجودان
بوجود النوع في الخارج ايضا يندفع ما ذكره في الجواب نعم جوابه يتم فيما اذا كان
هناك تركيب عقلي صرف لكن الامام استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج
ايضا كما صرح به قدس سره ثم الاشكال بحمل الاعمى على ما في الحاشية مبني على ان الحمل
في العرضيات يقتضي الاتحاد بالعرض على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص
الامام الاشكال بالذاتي بناء عليه وبعضهم قد قال بان الاعمى موجود في الخارج
ولا يلزم وجود العمى فيه لان الجزء العقلي للموجود الخارج لا يلزم ان يكون موجودا
في الخارج وانت تعلم ان وجود الكل بدون الجزء محض عبارة على ان العمى ليس كذلك
بالنسبة الى الاعمى ثم ما ذكره الشارح لعدم اجابة جواب العلامة لا يدل على مطلوبه
لامكان توجيه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا لما قاله العلامة كما لا يخفى
على المنطقين بناء على انه عارض للموضوع في الذهن اقول فيه بحث
لان هذا انما يصح في العرضيات التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية
او ما في غيرها كالعرضيات المحمولة في الخارج فقط او فيهما معا كلوازم الماهية
فلا لان حمل الشئ على الشئ في اي ظرف فرع لتحقق الموضوع فيه على ما هو المشهور
كالعطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل لا يخفى ان الفاعل
ليس جزء لمفهوم العطاء المفسر باقتران الفائدة بالفاعل بل المعتبر فيه انتسابها
الى الفاعل وهذا هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح في الحاشية
التي كتب على قول المصنف كالخالق والرازق الاشبه عدم اعتبار الجزء
الصوري في العدد اقول هذا لا يلايم ما قد سبق من المص من ان المركب الحقيقي

لابد لبعض

لابد لبعض اجزائه من حاجة الى الباقي حيث صرح هناك بان هيئة الاجتماعية التي
هي الجزء الصوري منفقرة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد وقع ما سبق منه
على سبيل السند لا يفيد انما السند مساوي للمنع بل الجواب ان هذا السند مما لا يرتضيه
المص واشار اليه قدس سره في الحاشية بقي ههنا شئ وهو انه سيصرح المصه
بان تقوم الاعداد بالوحدة لا بالاعداد التي تحتها وصرح المحشي العلامة قدس سره
ان هذا الكلام مبني على اعتبار الجزء الصوري في العدد في حاشية شرح القاضي وصرح
بعض المحققين في حاشية التجريد وقال فيه واعلم ان هذا القول مع اشتمال العدد
على الجزء الصوري ظه لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح
محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد
وظهر مما ذكرنا انه لو سلم ان الاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن
تصحيح كلام المصه به لتصريحه بما ينافيه بل نقول بين كلامي المصه حيث جعل العدد
مما اشار به اجزائها ههنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه تناف وغاية ما يمكن
ان يقال ان كلامه ههنا تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة للواقع او محسوسة
كتركيب الخلقة من اللون والشكل اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس
بالذات فالشكل باي تفسير فسر ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئي بالذات هو الضوء
واللون وكذا صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد به ما يتناول المحسوس
بالعرض دون الجسم ففيه لا شك ان الصورة وكذا الهيولى محسوسان بالعرض
ويمكن ان يقال اراد بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده بالحس ولا شك
ان الشكل كذلك والهيولى ليست كذلك قوله وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل آه
هذا تحقيق المقام على وجه يتضمن دفع الكلام عن المصه وهو ان اللون عارض
للسطح فالتركيب من المعلول والعلة في الحاشية وذلك لانه جعله محسوسا آه

لا يخفى انه كما ان الهيئة ليست محسوسة خصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل
بالمعنى الاول فلا بد من ان يراد به المحسوس به في الجملة ويتناول الهيئة كما لا يخفى
الذي هو من مقولة الكيف اي جزء لما هو من مقولة الكيف كالاقرب
والابعد واراد بالاقرب والابعد الاقربية والابعدية وقوله تعتبر في تحقق ماهية
نوع من النسبة اشارة الى ان ماهيته اعتبارية فلا يرد عليه ان السرير في المشهور
حقق انه مركب من الخشبيات والهيئة واراد بالغير المستقل بمعنى الاضافي
مطلقا لا ما يكون آلة لملاحظة الغير كالمعاني الحرفية بعد الفرض
في الحاشية لانه مجرد اعتبار يعني ان المثال ليس هو الحيوان الابيض بعد الفرض
بل ما يعتبره العقل مركبا قدس سره بان يرد التعزير الى القياس استثنائي
بان يقال لو وجب ان يكون جزءها موجودا لما جاز تركبها من الموجود والمعدوم
والتالي بط يشهد المثلثان على فساده واما اذا جعل اقترانيا يصير هكذا
الهيئة الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم والموجود وكل مركب من المعدوم
والموجود لا يجب ان يكون جزءها موجودا ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم
لا دخل له في بيان ان اجزائه معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة الهيئة
الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم فيصير عين الدعوى اي لان
الجنس ان كان علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل ولو سلم فاللازم
تحقق فصل ما اينما وجد الجنس وتحقق الفصل المعين وجد الحصة المعينة
من الجنس كما اشار اليه الشارح حيث قال على معنى ان الحصة لا يدخل في الوجود
الا اذا قارنها فصل ولا فساد فيه فلم يصح قوله والقوى البنائية
فصل للجسم النباتي الاولى فلم يحيى او فلم يحس فان قلت لم لا يحمل الشارح
في نسخة كلام المصنف على ما حمل عليه في نسخة المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك الحزازة

قلت

73

قلت لا بعيد في نسخة وذلك لانه لو حمل الجسم النباتي في قوله فصل للجسم النباتي
على الانواع كما حمله العلامة حتى يندفع الحزازة فالجسم النباتي في قوله وبقاء الجسم
النباتي بعد زوال القوى عنه لم لا يمكن ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية
الفصل للجنس ونفيها لا في عليته للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس
وح يتوجه ان حمل لفظ واحد في الدليل والاعتراض على معنيين متغائرين
مع قربهما بعيد غاية البعد بل ذلك البعد من اضافة الفصل الى الجنس اذ الفصل له
اضافة الى الجنس بانه مقسم له محصل لنوع منه والى النوع بانه مقوم الا ان كونه
مقوما معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس محصل له وان كان
لازما له بناء على نفي التركيب من امرين متساويين لكن غير معتبر في مفهومه
وتعريفه واذا حكم الشارح بان الفصل فصل للنوع دون الجنس
الا ان في نظره نظر اقول النظر يندفع بان مراد العلامة ان المعنى الذي هو الجنس
ليس هو النامي بالفعل والا لزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي كما في المنائح
فلا بد ان يراد به ما من شانه ان يكون ناميا وح يتوجه ان ما هو حقيقة الجنس
لم يزل في صورة زوال القوى واندفع منع بقاء الجنس بعد زوال الفصل وليس مراده
ان الجنس اي ما هو حقيقة الجنس موجودة في هذه الحالة بالقوة لا بالفعل
ليتوجه عليه ان اللازم في صورة علية الفصل للجنس ان حين بقاء الجنس
بالقوة يبقى الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه الصورة بقاء الفصل بالفعل
بل اللازم ان يتحقق الفصل بالفعل حين تحقق الجنس بالفعل بل الجواب عنه
ما قرره الشارح في حل الكتاب من ان اللازم من العلية ان لا يبقى الحصة المعينة
من الجنس بعد زوال الفصل لان من قال بعلية الفصل للجنس اراد علية للحصة
المعينة منه وهي الحصة التي اخرجه من الجنس فلا يصح بقاء تلك الحصة التي هي المعلول

بالحقيقة بعد زوال الفصل الذى هو العلة ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة الجنسية
فى حصة اخرى بدون الفصل المعين الذى هو علة لحصة اخرى وذلك ظ
فتبصر او ينتهى الى المختص ذاتى فيه نظر اذ يجوز ان يكون هذه اللوازم
امور اعتبارية سيما اذا كان متناولا للاعتبارى كما لا يخفى ولو سلم
فيجوز ان يكون المشترك علة فاعلية للازم وهذه اللوازم الاعتبارية بشروط
ولو سلم فيجوز ان يكون هذه اللوازم متعاقبة كان بعضها معدا بالقياس
الى البعض الاخر ومثل هذا التس جائز عندهم ويمكن توجيهه بهذا الوجه اولى
مما فى الحاشية من ان العلة هى المفارق لانه خلاف قانونهم ولو قال العلة هى
الخارج الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره فى الحاشية من النقض بالمختص
الداخل فمندفع بان ثبوت الذاتى غير معلل بعلة وذلك لان السوال فى الدليل
عن علة ثبوت اللازم المختص للملزوم ولو كان السوال عن علة صفة الاختصاص
لتوجه انها نفس اللازم هناك وليس الجزء ههنا نعم يمكن النقض بلوازم الصنف
فان علته لا يجوز ان يكون المهية المشتركة النوعية ولا المختص الداخل والا لاشتمل
الصنف على جزء اخر غير النوع واجزائه فتعين انه يكون امرا خارجا مختصا
فينتقل الكلام اليه ليتسلسل فتامل لو اختص اللازم بالاثار الصادرة
عنها لاندفع النظر بالكلية اقول لكن يبقى الكلام فى اثبات ان تلك الاثار
اثار لتلك المهية ودعوى البديهة غير مسموعة ههنا كيف وقد نقل المحقق فى شرح
الاشارات وسينقله قدس سره الشريف عنه ايضا فى بحث اثبات العقول
ان الحق على ما ذكره افضل المحققين ان المبدا الفاعلى للكل هو الواجب تعالى
شانه وما عداه شرايط للتاثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش فيه
هذا عبارته قدس سره والظاهر ان الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان الافعال

الصادرة

74

الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة عنا بل صدورها عنه تعالى ونحن قابل لها وقد نقل بعض
اجلة المتاخرين ان الشيخ اورد فى بعض رسائله ان عند المحققين من الحكماء
ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى جل شانه وقد نقل ذلك المحقق ان هذا مذهب
جميع الفرق من اهل التميز والمصوفة من الحكماء الصوفية والالهيين والاشاعرة
ولم يخالف فيه الا الطائفة المعتزلة وعند هذا كيف يسمع دعوى البديهة فيه
فتدبر واما ثانيا فلمشاركة البسيط كالناطق مثلا المركب لا يخفى
انه لا حاجة فى التمثيل الى مثال كان احد المتشاركين مركبا اذ لا يلزم تركب
احدهما ايضا فى هذه الصورة وامثلة كثيرة كالنفوس المشتركة فى النفسية
والجوهرية مثلا والعقول المشتركة فى كونها عقلا المتمايزة فى بعض السلوب اذ لا يلزم
ان يكون الامتياز ههنا بغير السلوب اما على الاول فلان المركب من العارض
والمعروض مهية اعتبارية لا حقيقية اقول هذا فى العارض بمعنى القائم واما فى العا رض
بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من الجنس والفصل والتشخص عند من قال
بثبوته فى الاجزاء الذهنية المتحدة مع المهية فى الجعل والوجود فانهم قالوا نسبته
الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القائم
فى افادة تعيين المهية هذا وما فى الشرح حيث قال كافيا فى تعين
تلك المهية يدل على انه لو كان فاعل التعين فى المهية واحدا وان كان ذا اجزاء
فى نفسه كان داخلا فى كون علة التعين هو الفاعل فقط وكان شريكان لما كان
الفاعل الذى ليس بشريك فى تعين المهية بسيطا فى الحكم وهو انحصار النوع فى شخص
ومع يظهر ان ايراد العلامة ليس موقوفا على ان فى نسخته لم يوجد لفظة فقط بل يحتمل
ان يكون موجودا لكن حمله على ان لا يكون له شريك فى تعين المهية مع جواز كونه ذا اجزاء
فيقتضى الكل بواسطة كل جزء تعينا اخر وقوله غير متعدد بمعنى انه غير مشتمل على التعدد

وان اكثر في ذاته لايكون فاعلها واحدا وفيه تكلف هذا ولايخفى انه لو حمل
فقط على ما حمل عليه قدس سره من ان لايكون لها فاعل اخر فما لايكون لها فاعل اخر
لكن لها شروط متعددة كان داخلا في هذا القسم مع انه يجوز ههنا عدم الانحصار
ثم لايخفى ان مدخلية الماهية امر لازم على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص
قد يكون نفس الماهية فقط بان يكون الماهية علة فاعلية لتشخص نفسها اذ العلة
اذا كانت بسيطة كانت فاعلية لكن يتوجه لزوم كون الشيء الواحد كالماهية
فاعلة وقابلة لشيء واحد هو التشخص اللهم الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم
لايجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو القابل بمعنى المحل الذي يتقوم به
المقبول لا القابل بمعنى الموضوع للخارج المحمول ههنا كذلك لما عرفت آنفا وقد يكون
الفاعل مع الماهية القابلة وقد يكون هناك قابل غير الماهية لكن بالنسبة الى المركب
الذي هو الشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو الماهية فقط واعلم ان اختلاف
القوابل قد يكون بالشخص وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون
بالجنس ولايبعد ان يقال هذا الاختلاف على نوع اختلاف معتبر لانها مثلا
ان الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة عمرو بالشخص فقط وبين نطفة الرومي
والحبشي بالصنف وهكذا واما ان القابل واحد له استعدادات مختلفة فكالقابل
في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة بالشخص بدليل
الانقلاب لكن يتكثر على نحو التخصيص فان الصورة المائية افرزت من هيولى كل العناصر
حصة والنارية افرزت حصة اخرى وهذا الاختلاف ليس اختلافا بالشخص
بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم المتصل من جهة اختلاف الاعراض ولهذا اسندوا
هذا الاختلاف الى اعراض متعاقبة متقاربة لصور سابقة الى غير النهاية عندهم
ومن ههنا ظهر ان قوله الماء المفرغ في الكيزان الى قوله بتعدد القوابل المختلفة بالعدد

انه اراد

75

انه اراد بالاختلاف بالعدد المحصص لا التشخص وح اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال
بعيده من ان هيولى العناصر شخص واحد له استعدادات مختلفة او بالعلة
الصورية للماهية قد يقال هم صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته
او لعارض يعرضه فهذا الاحتمال داخل في كون العلة هي الماهية ان بحثنا
في المركبات آه فالصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة
النوعية التركيبية كصورة الياقوت والذهب فهي متاخرة على الهيولى الاولى
والثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات بل بالزمان ايضا
واما من حيث التحصل النوعي التركيبي لكونها ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورها
فالعناصر تحتاج في كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كانت معينة عنها
لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة والا كانت عرضا ولاينتقض
بالسرير لانه مركب صناعي فلا يحتاج القطعات الخشبية في كونها نوعا حقيقيا للسرير
الى الهيئة فكانت الهيئة داخلة في العرض ويمكن دفع السؤال بوجه اخر وهو
ان الصورة بماهيتها متقدمة على الهيولى وتشخصها ووجودها متاخرة عنه
فلا منافات وهذا اقرب الى قواعدهم فلا يكون التعين الذي هو طبيعة
واحدة اقول هذا مبني على الخلط بين معنى العارض بمعنى الخارج المحمول فتدبر
لا على انه لايكون علة لتشخصها الا يقال المباين لايفيد تشخص الماهية
ههنا كذلك كيف والنفس مجردة والبدن مادي لانا نقول والعلاقة بينهما
ليست اضعف من العلاقة التي بين الفاعل والماهية بل هم حكموا بانها تشبه
علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لامكانه يجوز ان يكون
عرضا للافراد وعلى تقدير ان يكون ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز
اختلاف اقتضائها فتدبر يجوز ان لايكون تعين التعين آه اقول

على تقدير ان يكون التعين مهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض افرادها وجوديا وبعضها
عدميا سواء كان الوجودي والعدمي بمعنى ما لا يكون السلب جزء المفهوم وما يكون
السلب جزء المفهومه وهو ظ او بمعنى ما من شانه الوجود الخارج وما ليس من شانه
ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت
لعل مراده انه على هذا التقدير كان طبيعة التعين عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة
بذواتها كما اشار اليه قدس سره في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متمايزة
بالفصول قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين بل الامتياز لبعضها
عن بعض اما بذواتها البسيطة كما في الاول وبالفصول المنوعة كما في الثاني الا ان يقال
على التقديرين وان جاز الاول كما تقول جاز ايضا ان يكون الانواع التي تحت
طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة الافراد فكان للتعين تعين ح
وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للتشخص ضروري في كل مادة
واما المهية او الفصل فصار سببا للتعين الذي هو جزء في الحقيقة
على امتيازها عن غيرها اقول ان اريد انه كان للسائل ان يقول لم اختص
هذا التعين بتلك المهية لا باخرى فالجواب ما ذكره المص من ان امتياز المهية
عن سائر المفهومات بذاتها لا بتعين اخر وان اريد ان في صورة تكثر افراد المهية
كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بهذه الحصة والاخرى بحصة
اخرى فان كان ذلك للتعين السابق ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فالجواب
ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة اخرى هذا
دور المعية وذلك مثل ما يقال لم اختص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس
والجواب اشرنا اليه والظ ان المستدل اراد الشق الثاني فمنع جواب المص
تامل   فيلزم انحصار نوع تلك المهية ايضا في الشخص اقول القائل

ان يمنع

76

ان يمنع ويقول اختلاف في ذات القابل   القابل الذي هو علة
التعين ليس قابلا بالقياس الى هذا المقبول غرضه ان اطلاق لفظ المقبول
في كلام الش وان كان على سبيل المجاز على ما يشير اليه لفظ الش ايضا ففي محل العلة
كان اطلاق لفظ القابل ايضا لانه تجويز اذ المتبادر من القابل ما يكون قابلا
بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك المقبول هو المهية
لا مادة التشخص   ولا يخفى انه لو حمل الكلام بتعين الشخص الذي له ما بينا ركه
في النوع فيه نظر ظ لان قول الش والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه
بغيرها صريح في ان المراد من امتياز المهية الذي كان واجبا للانضياف
هو امتيازها عن سائر المهيات ويكفي لذلك كون المهية هي المخصصة لانضياف
التعين اليها دون غيرها ولا يقدح في ذلك كون المهية لها افراد واشخاص
متعددة نعم لو قيل انضياف الشيء الى الشيء فرع كون المنضاف اليه متعينا
متشخصا مثلا انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون الجسم متشخصا
ولا يكفي في ذلك امتيازها عما عداها من المهيات الاخر لاندفع جواب المص
لكن هذا غير توجيه الش فليس للش ان يورد عليه بعد ما وجهه به على انا نقول
الانضياف قد يكون بحسب الخارج كانضياف العرض الى الموضع مثلا
وهذا يستدعي تعين المنضاف اليه وتشخصه سابقا عليه بالذات او كانا معا
وقد يكون بحسب العقل ولا يستدعي سوى وذلك مثل انضياف الفصل الى الجنس
وذلك لا يكون الا بحسب العقل ولا يستدعي سوى امتياز المنضاف اليه عن سائر
المفهومات والمهيات في الذهن حين يقال لم ضم الناطق الى الحيوان دون النبات
وظ ان هذا الانضمام كثيرا ما يقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يقال
هذا موقوف على تشخص المنضاف اليه وعند هذا يظهر ان الحق في الجواب

ماذكره المص وان الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا لان صحة هذا
الانضمام متحقق في الاعتباريات والعدميات   كما يظهر بالتامل
الذي يظهر بالتامل ان السند اخص من المنع كيف وهذا الذي ذكره لابطال
المقدمة التي كانت سند المنع بان الانضياف مقدم على الامتياز يتضمن
سندا اخر هو تقدم هذا الانضياف على الامتياز فتامل
قال صاحب المطالع في هذا المقام نظر لا يخفى ان ايراد هذا النظر تحرير الدعوى
بما قرره الش لا يخلو عن ركاكة لان ما ذكره في جواب النظر هو ما قرره في تحرير الدعوى
اقول والحق عندي ان مراد القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الش بل ان ضم الكلي الى الكلي
لا يفيد التشخصية اصلا وبيانه ان كل كلي اذا انضم الى كلي اخر فلا يحصل عنهما
الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات لا يكون الحاصل بحيث يمتنع
عند صدقه على كثيرين وان كان مما لم يصدق على كثيرين بحسب الواقع وما ذكره
من الخاصة المركبة فهو من هذا القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما يكون من جهة الاحساس
والكلية انما يكون في العقل وظ ان من ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس
والى هذا اشار المحقق في تجريده حيث قال ولا تحصل التشخصية من انضمام
كلي عقلي الى مثله اشار بالعقلي الى علة الحكم وليس المراد بالعقلي مقابل المنطقي
والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون وكثير من الناظرين فيه ومن الله التوفيق
والاعانة واما ما فهمه الش من كلامهم فظ انه لا يصح مسئلة اذ لا يتوهم احد
من اهل التمييز ان بانضمام كل كلي الى مثله حصلت التشخصية حتى يجعل ابطاله
مسئلة في الفن وهذا مثل ان يقال لا يحصل النوع بانضمام كل كلي الى مثله
والله اعلم بحقيقة الاشياء فتامل   لان الخيال تدرك الكثرة اولا
اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام في الوحدة والكثرة الكليتين اما اولا فلان الجزئي

ليس

77

ليس بكاسب ولا مكتسب على ما هو المشهور واتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله
والعقل يدرك اعم الامور وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه
واذا كان كذلك فكيف يصح ان الكثرة يدركها الخيال ح اما ثانيا فلان ادراك
الخيال الوحدة متقدم على ادراك الكثرة تقدم الجزء على الكل في المعرفة والادراك
وظ ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال المراد اعرفية الكثرة بالقياس الى الوحدة
من جهة ادراكهما منفردين مخطرين بالبال واما ثالثا فلان دفع الدور انما يكون اذا تعدد
من يعرف لاجله او يتعدد المعرفة وليس كذلك فيما نحن فيه اما الاول فلان مدرك
الكلي والجزئي ليس الا النفس ما اختاره المحققون وقامت عليه البراهين واما الثاني
فلانه من البين ان ليس للنفس بالقياس الى الوحدة مثلا معرفتان احدهما كاسبة
للكثرة والاخرى مكتسبة عنها وكذا في الخيال بالقياس الى الكثرة فتدبر
معنى هذا الكلام ان الوحدة آه الحيثية المأخوذة في النظر كانت
بالمعنى الذي يعتبر في تميز الذاتي عن العرضي على ما عرفت في بحث الماهية وفي السؤال
بمعنى لا بشرط شيء على ما صرح به قدس سره وفي كلامه قدس سره كانت ماخوذة
على انها تقييدية وهي التي تعتبر في التقابل هذا اقول فيه بحث وهو انه ان اريد
ان الكثرة منافية للوحدة بالذات فما يعرضه الكثرة لا يعرضه الوحدة من حيث
يعرضه الوحدة اي لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة بالذات فبطلانه
ظ اذ سيجيء ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق
المنافاة والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة والوجود يتحقق ايضا ضرورة
ان الوجود مساوق للوحدة فالكثير من حيث انه كثير صرف لا يكون موجودا
فتامل   نعم ربما يقال الجسم حقيقة يبقى بعد التفريق اقول هذا
الجواب على قانون الاشراق والتحقيق ان بعد التفريق ما كان موجودا من المائين

نسبتهما الى الماء الاول ليس مثل نسبتهما الى ماء البركة ولو كان الباقي هو الحقيقة
لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو القول بالهيولى والتزام ان الباقي
هو الحصة المعينة من الهيولى التي كانت محلا للصورة المتصلة الوحدانية
ويجوز ان يكون العدمي مستلزما للوجودي لا يخفى ما بين المثال وما نحن فيه من الفرق
فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا
وفي المثال من حيث العلم فقط لكن هذا البحث يضار في مقام السند على ما لا يخفى
لانا نقول اذا كانت الكثرة آه لا يخفى ان هذا جواب بتغيير الدليل في الحقيقة
لم يندفع الاعتراض به بل الاولى ان يقال المراد باللزوم معنى عدم امتناع الانفكاك
فيتناول النفسية اذ الشيء لا ينفك عن نفسه   فلا بد للتعرض لذلك
اشار الى انه يمكن اجراء الدليل وذلك بان يجعل الكبرى جزء السواد لا يقابل الكثرة
ولا يخفى ان هذا جاز في الاجزاء المحمولة وغير المحمولة فلا تغفل   اقول
ومن الظاهر ان الشرطيتين غير واجبتي الصدق ظاهرة منع صدق كل من الشرطيتين
وح كان سنده الذي ذكر بقوله لان المقابل للكل لا يوجب ان يكون مقابلا
لجزئه سند المنع العكس وسند منع الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا
لكله لا يقال المقابل للجزء مقابل لكله اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء معه لانا نقول
اجتماع المتقابلين انما يستحيل في محل واحد لا مطلقا ومحل الكل غير محل جزئه
نعم لو كان الجزء محمولا على الكل كان محلهما واحدا فلعل العلامة بنى الكلام اولا
على ان يكون المراد بالوحدة والكثرة معناهما المصدري وثانيا على ان يكون
المراد منهما الواحد والكثير ولهذا قال كل ما قابل الواحد قابل السواد
وذلك لان ما عدا مفهوم الوحدة يحتاج في كونه واحدا الى انضمام الوحدة
الى قوله وكذا الكلام في وجود الوجود وامكان الامكان الى غير ذلك اقول وفيه نظر

لان المبادي لو كانت قائمة بنفسها كانت ثانية لنفسها واذا كانت قائمة
بغيرها كانت ثانية لغيرها نعتا لها مثلا الضوء اذا كان قائما بنفسه كان الضوء
مضيئا واذا كان قائما بغيره كان ضوءا لغيره فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا
لما كانت وحدة للنقطة قائمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرضنا
انها واحدة كالنقطة كانت لها وحدة قائمة بها وكذا الكلام في وجود الوجود
وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب موجود بوجود قائم بنفسه وكان موجودا
بنفسه واما الوجودات القائمة بالممكنات لما كانت قائمة بها كانت وجودا لها بها
لا بنفسها فكانت المهية موجودة بها وليست الوجودات موجودة بنفسها
وقد شبه بهمنيار في كتاب التحصيل وجود الواجب بالضوء لو كانت للضوء
قيام بنفسه لهذه الدقيقة فلا تغفل   وفيه نظر المذكور سابقا وهو
ان الخصوصية ليست نفس الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون للوحدة
وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة اقول لا يلزم من التواطؤ كونه مهية نوعية
كما هو الظاهر من السوق وقوله لجواز ان يكون بالاشتراك يدل على انه اراد بالتواطؤ
ما يتناول التشكيك وح يتسع دائرة المناقشة التي اورد ثم اعلم ان قول
العلامة زائدة على ما عرضت له مع انه خلاف سوق كلام المص لدفع النظر المذكور
ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون الخصوصية والهوية هي الوحدة اذ يلزم ح ان يكون
للوحدة وحدة وقد ادعاه فح لا يحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه
وان قامت بجزء واحد كانت صفة المهية قائمة بغيرها اقول لا يخفى على المتامل
ان هذا لازم في الشق الاول وكذا اللازم في الشق الاول في هذا الشق وذلك
لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قائمة بجزئه لزم قيام العرض الواحد بمحلين
ان جعل ما ذكره صورة نقض آه اقول فيه بحث لان ههنا احتمال آخر

كان في الجواب اشكال على تقديره وهو ان يكون كلام صاحب المحواشي منعا وسندا
وح كان الجواب ليس اثباتا للمقدمة الممنوعة وظ ولا ابطالا للسند لان ما يمنع
لا يمكن الابطال   لان اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ اقول
ان التواطؤ لا يدل على المساواة في الماهية   اذا كان المراد منه مطلق الاشتراك
المعنوي حتى يتم قوله والا لوجب ان لا يشترك ان في مفهوم اللاانقسامية فتدبر
لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر اقول فيه ان الاولى في تقرير المعارضة
اي النقض وهذا من داب المحقق في شرح الاشارات اذ يسمى النقض معارضة
من جهة اللغة انها ليست عرضا والا لزم من قيامها بالعرض قيام العرض بالعرض
وهو باطل بما ذهب اليه المتكلمون وان اجازه الحكماء واما امتناع قيام العرض
بالجوهر فليس بمنكر عند احد   فيقال الانسان هو الفرس فيه اشارة
الى ان الحمل بهو هو مطلقا الاتحاد ولكن التعارف خصصه بما يكون الاتحاد
في خصوص الموجود او النوع على اختلاف التفسيرين له وقس عليه سائر الامثلة
هي كون كل واحد منهما محمولا على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا
الوجه يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية بالقياس
الى شيء واحد وصف لكل منهما محمول عليهما فههنا موضوعان يشتركان في محمول
واحد فكانا واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال تسميتهما بالواحد بالموضوع من جهة
اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى موضوع وقس عليه الواحد بالمحمول فتدبر
اقول وههنا اقسام للوحدة لم يكن مذكورة في كلامهم منها انه يمكن ان يكون
جهة الوحدة جنسا لاحدهما فصلا للآخر او نوعا لاحدهما فصلا للآخر ويمكن
ان يكون جزءا خارجيا غير محمول كبيتين يشتركان في جدار واحد وقد يكون محمولا
بالطبع لاحدهما موضوعا للآخر كالضاحك والانسان اي متحدين في مفهوم التعجب

وهو محمول بالطبع بان القياس الى الانسان موضوع كذلك بالنسبة الى الضاحك
هذا وينبغي ان يعلم ان ما يكون جهة الوحدة فيه غير محمول ليس منحصرا في الواحد بالمناسبة
على ما اشار اليه بقوله كما يقال آه ولعلهم انما تعرضوا له العدم شهرتها فتامل
فالوحدة على هذا عدم انقسام آه يعني لو خص الوحدة بعدم الانقسام الى الامور
المتشابهة يخرج عدم الانقسام الى الامور الغير المتشابهة فيلزم ان يكون المنقسم
الى الامور المختلفة واحدا دون المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى
ضرورة مغايرة مفهوم الشيء لمفهوم جزئه اقول على هذا كان الكلام
صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب سقوط لفظ ذو ووضع من القلم وذلك لان حقيقة
النقطة اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن الظاهر مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم
النقطة مغايرا لمجرد عدم الانقسام فان قلت الشيء يعتبر في مفهوم الوحدة ايضا
ولهذا فسر الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم قلت ذكر الشيء في مفهوم الوحدة
لاجل التعرض بالموضوع والمعروض وذلك كما يقال الفردية كون العدد بحيث لا ينقسم
الى متساويين والمراد بالفردية مجرد عدم الانقسام الى المتساويين وكذا المراد
في تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا يخالف ذكر الشيء في مفهوم النقطة على ما فسره
العلامة فانه وقع في التفسير على نحو ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون جزءا فيه
ثم لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهوم التجزية اذ القسمة قد تكون الى الجزئي
فعدم الانقسام اخص من عدم التجزية فقول الشارح لان قولنا شيء لا جزء له ليس في الحقيقة
مفهوم آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم محل نظر فتامل   بل هو مع امر آخر فهو
النقطة اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح فيكون موجودة
في الخارج فكيف يعتبر في حقيقتها عدم الانقسام الذي هو عدمي لا يتصور وجوده
في الخارج وذلك ظ وكذا كونها ذات وضع لا يكون ذاتيا لها لكونها ثابتا لها

بالقياس الى غيرها وما يكون كذلك لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهى خارجة
عن الطرفين وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره فى الحاشية
وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله ماله الاجزاء اقول اراد صاحب
المواقف بالاجزاء جميع الاجزاء على ما هو الظ من لفظ الجمع المعرف باللام ويرجع
الى توجيه الشارح حمل الاجزاء على كل واحد ولهذا قال ولعل لفظ ماله او ما فيه سقطت
عن قلم الناسخ حاصله انه قدره الاقدار كثلث للثقال مثلا حمل
قدس سره المقدار المعين من الفضة على الجسم التعليمى العارض لها والوزن القائم بها
وجعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة لا نفس الفضة المتقدرة به
اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل قولهم المقدار المعين من الفضة على نفس
المقدار خلاف العرف بل المراد من قولهم المقدار المعين من الماء والمقدار المعين
من العسل الماء والعسل الذى له المقدار لا نفس المقدار بل اذا اريد ذلك المعنى
لقيل المقدار العارض للفضة مثلا على ان قوله لا نفس الفضة فقط يدل
على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا واما ثانيا فلان الظاهر ان الدينار
والدرهم والفلس اسم للفضة التى لها المقدار المعين او للذهب او للنحاس
وليس هذه الاسامى للعرض المعين وهو ظ واما ثالثا فلان جواب الشيخ
فى غاية الضعف وكان بناؤه على توهم قيام عرض واحد بمحلين وظ ان صدور
مثله عن مثله بعيد بل الظ ان الشارح اراد بالمقدار المعين من الفضة المتقدرة
بهذه المقدار واراد بالمعين المعين الشخصى كما فى نظائره وح لا فساد
والالتحام الاتصال بالمعنى الاول اى المنشا به الاجزاء
لا يخفى انه لا يوجد الحد فى المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل فيه فالمراد بقوله ان يكون
هناك حد ان يكون مفروضا لا موجودا ويكونان متمائزين

اى الطرفان

اى الطرفان يكونان متمائزين والالتحام الاتصال بالمعنى الثانى اى ما ذكره بقوله
لكل مقدارين ملتقيان عند حد ولا يخفى ما فيه اذ هذا القيد فى هذا المعنى مشهور
اذ لم يعتبر هذا القيد فى هذا المعنى فى المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد
ان يصير هذا المعنى عين ما قبله بعينه بل اللازم عند عدم هذا القيد ان يكون بينهما عموم
من وجه اذ يمكن ان يكون مقداران يلتقيان عند حد ولا يلزم من حركة احدهما حركة
الاخر بشرط بقائهما على هيئة الملاقاة وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثانى
كما فى جسمين لا يلتقيان عند حد لكن كل منهما قائم براس ونحو مثلا وفيه نظر
لان بقاء هوية كل منهما آه اقول هذا متوجه على تقدير العلامة لكن لا احد يقول
قيام عرض واحد بمحلين يلزم لو لم يتحد لو لم يصر احدهما عين الاخر واما اذا اتحد
بحيث صار احدهما عين الاخر وكذا وجود احدهما صار عين وجود الاخر فلا يلزم
والحاصل ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو بحيث كان هناك شخص واحد يصدق عليه
انه عمرو فصار جميع لوازم زيد من الهوية والوجود وسائر اللواحق والذاتيات عين ما
لعمرو فكيف يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن دفع هذا الا بدعوى البديهة
فان الدعوى اجلى من هذه المقدمات فتامل اللازم مما ذكره كونه مغائر
الا انه لا يمكن اثبات الزيادة بنفى الجزئية والنفسية معا وذلك بان يقال
لو كان العدد عين الانسان مثلا او جزئه لم يحمل الانسان على فرد واحد
والالا ارتفع بتحقق اى شئ كان جعل العدد على تقدير كونه عدما للشئ غير الوحدة
على انه عدم اى شئ كان على انه فى قوة السلب الكلى ولهذا قال والا ارتفع
بتحقق اى شئ كان ولو جعل عدما لاى شئ كان على انه فى قوة السلب الجزئى
كان متحققا بارتفاع اى شئ كان فيكون صفة لكل شئ كان حتى لما كان
موصوفا بالوحدة المقابلة له وههنا احتمال اخر وهو انه كان عدما لما كان

مساويا للوحدة مساوقا اياها كالوجود ولم يتعرض له كما لم يتعرض لما قلنا
وبينا بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال فيه عند العقل التنافي والتباعد بينه
وبين الوحدة اشد من التنافي بينه وبين ذلك الشيء كالوجود فتامل فيه
ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا اقول فيه بحث اذ المراد
بكون الشيء واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه به قدس سره ويتوجه ان المراد
بكون الشيء عددا على هذا الاتصاف به وكون الاتصاف بالوحدة مقوما وجزءا
للاتصاف بالكثرة محل نظر اما اولا فلان الظاهر ان الوحدة نفسها مقومة
للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مؤلفا من الاتصاف بالوحدة كيف
والمتصف بالكثرة متصفا بالوحدة المقابلة المنافية عنها واما ثانيا
فلان الخلاف في ان الكثرة هل هي من الامور العينية او من الاعتبارات
العقلية وان الكثرة متألفة من الوحدات ام لا وليس النزاع في ان الاتصاف
بهما وجودي او عدمي اذ لا شك في كون الاتصاف امرا وجوديا بمعنى
ان السلب ليس جزء المفهوم وفي انه غير وجودي بمعنى الموجود في الخارج عند
من نفي وجود النسب والاضافات بل ليس خلافا مستقلا بل يدخل في الخلاف
في ان الاضافة من الموجودات في الخارج ام لا وما الباعث على صرف عبارة
المصنف عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعي ما هو الظاهر فالصواب حمل الكلام
على ان العدد هو المتقوم بالوحدات التي هي عرض فكان عرضا
وفيه نظر لان الوجود الماخوذ في تعريف العرض اقول فيه نظر لان المراد
بالوجودي اما ما لا يكون السلب داخلا فيه او ما يكون من شانه الوجود
في الخارج فاذا حمل الكلام على المعنى الثاني فكون الشيء غير موجود بالفعل لا يقدح فيه
بل يكفي ان من شانه ذلك واذا ثبت كون الوحدة عرضا ثبت ان من شانها

الوجود

الوجود في الخارج لان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الممكن الوجود في الخارج
وهو وهم بل هو عرض لها اقول الكثرة لها معنيان احدهما الحقيقي وهو حقيقة العدد
وماهيته بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما الاضافي وهو عرض له ولعل المانع خلط
احد المعنيين بالآخر على انا نقول الوحدة جزء مشترك فلا بد من الامتياز بالجزء
المختص وان لم يكونا جنسا وفصلا بناء على عدم صحة الحمل وهذا معنى
قول المعلم الاول ارسطو الا التحسين قال بعض المحققين من اجلة المتأخرين
هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا شبهة فيه واما مع نفي الجزء الصوري
عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد
بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في غاية الحسن والرزانة اقول
على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقال انا نعلم انه يتحقق الاربعة بمجرد
تحقق الوحدات بتلك العدة ولا يحتاج فيه الى امر زائد يسمى بالجزء الصوري
للاثنين في صورة تركبه من الاثنين والاثنين او الجزء الصوري للثلثة على تقدير
تركب منه ومن الواحد فلو كان الاربعة مؤلفا من العدد الذي دونه لزم استغناء
الكل من جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم الدليل ولا يرد عليه ما اورد العلامة
من النظر على ما فصله الشارح وذلك لانه نسلم انه اذا لم يكن بعض كل من المتتاليين
مشتملا على بعض الآخر على سبيل التبادل كان مستحيلا وظاهر انه على تقدير الجزء
الصوري كان ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان في صورة تركب الاربعة من اثنين
اثنين تارة ومن ثلثة وواحد اخرى نقول الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصوري
للاثنين اذ الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت اقول ههنا
بحث وذلك لان المعتبر في تقابل العدم والملكة ان يؤخذ في مفهوم العدمي كون المحل
قابلا للوجودي ولا يكفي نسبة العدمي الى المحل الذي هو في الواقع قابل للوجودي

من غير ان يعتبر في مفهوم لفظ العدمي كون المحل قابلا ولهذا صرحوا بان التقابل بين
الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة مع ان جميع
المفهومات قابلة للوجود المطلق وذلك لانا لا نفهم من لفظ العدم قابلية المحل
قال في الشفاء العمى هو العدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة وعلى هذا فلا بد في تقابل
العدم والملكة المشهورين ان يفهم من لفظ العدمي كون كون المحل قابلا للوجودي
بشخصه في وقت اتصافه بالعدمي كالكوسجية بالقياس الى اللحية فمعنى الكوسج
من كان قابلا بشخصه للحية في وقت اطلاق الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج
للمراة ولا للامرد فمن الاول ظهر ان المعتبر في العدم والملكة المشهوري القابلية
بحسب شخصه ومن الثاني القابلية بحسب الوقت وبما قررنا ظهر ان تقابل العمى
بالقياس الى البصر ليس بقابل العدم والملكة المشهوري اذ لا يعتبر في مفهوم العمى
القابلية بحسب الشخص بل المعتبر القابلية بحسب الشخص او النوع او الجنس القريب
ولهذا يطلق على الاكمه والعقرب وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم
وعدم اللازم وقد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل بالذات وتقابل
عدم اللازم مع وجود الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم العدم الملزوم
وفي قوته او من جهة ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم فبالحقيقة التقابل
بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود اللازم وعدمه والمراد من عدم الاجتماع
في تعريف التقابل بل هو عدم الاجتماع بالذات ويؤيده ما سيجيء ان المصنف
حكم بان التقابل بين الواحد والكثير خارج عن الاربعة المذكورة لان التقابل
بينهما بالعرض والمقسم ههنا ما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بالوجودي ما ليس عدما لما اعتبر عدميا له مقابلا اياه ومن كان عدم اللازم في هذا
الاعتبار وجوديا لانه ليس عدما لوجود الملزوم وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل

بين العمى

بين العمى واللاعمى او عدم العمى بين عدميين اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود كما اشار اليه
الاشارة وان كان مستلزما له والتقابل بين نقيض المفهومين وذلك بان يقال
انه داخل في الايجاب والسلب اذ الضدان المشهوران امران آه
اقول لا يخفى ان هذا يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهور ان التقابل
التضاد المشهوري لا فرق بينه وبين الحقيقي الا بعد اشتراط غاية الخلاف
فيه دون الحقيقي وقد مر اليه الاشارة في كلامه قدس سره نعم التضاد بحسب
اصطلاح المتكلمين صادق على ما ذكره حيث جعلوا النسبة بين الامرين
منحصرة في التماثل والتضاد والتخالف ولعله اراد بالمشهور المشهور
بين علماء الكلام وفيه تعسف وفيما ذكرنا المقدوحة عن ارتكاب امثال هذه
اما المتضافان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما اراد انه قد يخلو
المحل عنهما والا فيمكن اعتبار المتضايفين الذين لا يخلو المحل عنهما كالمناسبة
في الجملة ولا يخلو شيء من الوجود بين عنهما اذ ليس موجودان لا يوجد بينهما المناسبة
من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر في الوجود المطلق
والعدم اعتبار قابلية المحل بناء على ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق
فيعتبر في مفهوم لفظ العدم تلك القابلية فصار تقابل العدم والملكة
فهو لك بصير واعمى للجنين اقول لا يخفى بعد ما حققناه ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم
لفظ العمى القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب والمعتبر
في العدم والملكة المشهورين ذلك ولا يكفي الانتساب الى المحل كذلك
بل الصواب التمثيل باللحية والكوسجية بالنسبة الى الجنين فهو قابل
للاشارة بحسب جنسه اقول لا يخفى ان مفهوم المظلم لا يصدق على ما كان من شان جنسه
الاستنارة حتى يصدق على الهواء الصرف بل المعتبر في مفهومه ان يكون من شان نوعه

بل تشخصه الاستنارة ولا يصدق على الهواء فالمحل خال عنه وعن مقابله الذي هو الظلمة
كقولك لزيد المعدوم وهو بصير واعمى وذلك لان المعدوم لا يتصف
باستعداد البصر لا بشخصه ولا بنوعه وجنسه اقول فيه بحث لان المص جعل الخلو
مقابلا لعدم المحل وفسر مثاله فالخلو الذي كان من جهة عدم المحل بحيث لو وجد
كان متصفا باحدهما ليس هو الخلو المراد ههنا   واخص منه بحسب العارض
جعل المقابل اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض المقابلة فان اراد
بالذات ما صدق عليه فلا اعمية وان اراد المفهوم الكلي الذي يعرضه المقابلة
ففيه انه لا مفهوم محصلا يعرضه المقابلة اللهم الا ان يراد مفهوم شيء مثلا
وظاهر انه ليس الكلام في اعمية مفهوم الشيء مثلا على ان يكون المنقسم الى الاربعة
هو مفهوم شيء مثلا بل المعتبر فيه مفهوم المقابل لا مفهوم آخر بل الصواب كما حققه
قدس سره الشريف من ان الاعم هو مفهوم المقابل لانه المقسم والاخص ايضا
هو مفهوم المقابل لكن يختلف اعتبار العموم والخصوص فالاخصية من جهة
نفس مفهوم المقابل من حيث هو بان يكون وجه القضية الطبيعية التي
موضوعها طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جانب المضائف والحاصل
ان بعض المفهومات قد يكون فردا او جزئيا للقسم منه كمفهوم الكلي بالقياس
الى الجنس والسالبة الجزئية التي موضوعها المضائف ليست متعارفة
لان الحكم وان كان على ما صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما صدق عليه
الموضوع نفس مفهوم المحمول لا من جزئياته واما الاعمية من جهة التقابل
فباعتبار الصدق الذي مآله الموجبة الكلية المتعارفة من جانب الاخص
والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع
منع الكبرى وذلك لان الاجتماع المعتبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في الوجود
والمنافي

والمنافي للتقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن البين ان الاول لا يستلزم
الثاني   وكذلك القول في الواحد بالقياس الى الكثير هذا يدل على ان المراد
بالوحدة والكثرة عند قولهم فلان الوحدة مقومة للكثرة معناهما المصدري
لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصلح ان يكون تعليلا لقول المص الواحد
يقابل الكثير لا يقال فاذا ثبت نفي التقابل بين الوحدة والكثرة اولا يقاس
عليهما الواحد والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة يجري بعينه في الواحد
والكثير فالتعرض لحال الوحدة والكثرة مستدرك في المقصد   لان اعتبار
صدقه على افراده غير اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من اعتبار الصدق
على الافراد يلزم اعتبار الاضافة على ما لا يخفى على المتامل   وذلك
لا يستلزم كونه مستلزما له فيه اما اولا فلان كونه مقتضيا لثبات الوجود
انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة العلية في الجملة وقد منعه
اولا لا على كونه فاعلا مؤثرا وقد منعه ثالثا ولا توقف له على كونه فاعلا
مستقلا حتى يلزم دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل
ولا يتوقف مطلوبه عليها ايضا واما ثانيا فلان هذا منع مقدمة ضرورية
لان استلزام الوجوب للوجود ولدوامه وثباته ضروري وكيف يمكن
القول بتخلف الوجود عن الوجوب حتى يتحقق الوجوب في زمان ولا يتحقق
الوجود فيه   وهذا انما يتم لو ثبت ان ثبات الوجود او وجودي
اقول فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب فاعلا للوجود وثباته
فظاهر ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود
وثباته امرا اعتباريا لا يضر اذ ليس المراد بسببية الوجوب للوجود وثباته
انه اوجد الوجود او ثباته بل انه اوجد الماهية او الحقها الوجود في الزمان

ولا يشك عاقل في ان المفيد للوجود و بذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا
قلنا هو عين الوجود الخاص و مقدم على الوجود المطلق و قوله في الحاشية
الاخرى المراد ههنا التقدم على الوجود المطلق و ذلك حق اقول فيه نظر لانهم
قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعنى ان الوجوب متقدم على الوجود الذي كان الشيء
موجودا به فظهر ان موجودية الواجب انما هو بالوجود الخاص لا المطلق لان غرضهم
من اثبات عينية الوجود ان يكون الواجب موجودا بنفسه لا بامر زائد على ذاته
حتى يكون في اعلى مراتب الوجودية فالمقصود ههنا ان كونه واجبا متقدم
على كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد بما ذكره في الجواب في الموضعين اقول
بل الحق في الجواب ان يقال ان كون تلك المفهومات عين الواجب ليس معنى انه
عينه من حيث المفهوم اذ كيف يقول عاقل المفهومات المتغايرة من حيث
الماهية بل المباينة في الصدق عين ذات واحدة بل مرادهم من ذلك على ما صرح به
المحققون ان ذاته تعالى نائب مناب تلك الصفات و يرجع كلامهم الى نفي الصفات
والثبات لوازمها و معنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود تقدم احد
الاعتبارين على الاخر لان ذاته من جهة انه مبداء الآثار وجود و من جهة انه مبداء
ما به الوجود وجوب كما انه من جهة انه مبداء الترجيح ارادة و من جهة انه تساوى
الطرفان عنده قدرة و قس على هذا ولا شك ان هذه مفهومات اعتبارية
زائدة على ذاته وليس نفسها والتقدم والتاخر انما هو بين تلك الاعتبارات
لا بين الذات و نفسه فتامل ان اراد الوجود الخاص نختار انه عينه آه
قد علمت ما عليه و علمت ما فيه من التحقيق وجوابه ما عرفت اقول قد علمت
ما على الجواب و ما هو الحق فيه فتذكر و تدبر واذا قرر بما ذكرنا وطبق
الدليل عليه اتضحت الملازمة اقول فيه بحث لان قوله لو كان ثبوتا لكان زائدا

لانك

84

لا شك انه اتفاقية والاتفاقية لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي و جعل التالي
مركبا منه و من التالي الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء الذي هو التالي
الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه للمجموع المركب منه و من نفسه ضرورة ان استلزام
الشيء للكل لا ينفك عن استلزامه للجزء و قد علمت انه غير مستلزم للجزء الذي هو التالي
الاتفاقية و نقول ايضا التالي مركب من نفس المقدم و من شيء لا يكون لازما له والمقدم
لا بد ان يكون له علاقة لكل واحد من جزئي التالي و ظاهر انه لا علاقة بينه و بين ما لا يكون
لازما على انا نقول احد جزئي التالي غير لازم والاخر نفسه و شيء منهما لا يكون لازما
فكذا المجموع وفيه ما فيه ولا يستلزم ذلك كون وجوب الوجود ثبوتيا
وان كانا متوافقين في الماهية اقول فيه نظر لانه على تقدير التوافق في الماهية لا يجوز
الاختلاف في كونها حقيقية او اعتبارية اما اولا فلان الاعتباري بمعنى الممتنع
اي ما ليس من شانه الوجود لذاته فلا يجوز الاختلاف بها و اما ثانيا فلان الامور
الاعتبارية لا توجد في موصوفها وجودا عينيا ولهذا ابو ان يكون لوازم الماهية
اعتبارية وصرح بذلك جمع من المحققين وقالوا لو جوزنا ذلك لزمنا تجويز كون
الجسم ابيض بجياض معدوم و متحركا بحركة معدومة و ذلك سفسطة ظاهر البطلان
واما ان التقدير انه زائد اقول في تقريره مصادرة على المطلوب و ذلك
لانه اثبت كونه زائدا بقياس استثنائي والمستثنى فيه نقيض التالي والتالي
هو مجموع كونه ثبوتيا زائدا و ظاهر ان استثناء كونه ثبوتيا زائدا متضمن لكونه زائدا
و هو عين الدعوى ولعل ما ذكره قدس سره بقوله هذا التعليل ليس بصحيح آه
اشارة الى ما ذكرنا و قوله في الحاشية الاخرى قد عرفت في الحاشية السابقة
ما يندفع به هذا و بقوله الخ اشارة الى ما مر منه في توجيه اللزومية من ضم الوجود
الى الزيادة و قد علمت ما عليه فيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء

مالم يتقرر اولالم يوجد له صفة وجودية اقول قد مر منه قدس سره ان ثبوت الوجود
للمهية ليس متاخرا بالذات عن وجود المهية والالزم تاخر الشئ عن نفسه وقال به
الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة الوجود ولا يخفى ان بديهة العقل حاكمة
بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب ما حققه بعض اجلة المتاخرين من ان
ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت المثبت له
سواء كان متاخرا عن ثبوت المثبت له كثبوت البياض للجسم او عينه
كثبوت الوجود للمهية او متقدما على ثبوت المثبت له كالصفات السابقة
على الوجود كالوجوب والامكان وغيرهما اى موجودا خارجا
هذا الاجل جعلها لزومية على ما مر وقد عرفت ما عليه والسر فيه انه
ان اعتبر في نفسه فعدمه ممكن قال بعض المحققين من المتاخرين ههنا نكتة وهي
ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما وحله ان امكان الملزوم انما هو
بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم
لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك
ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى كلامه واقول
في حله بوجه آخر امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات الملزوم
مقتضى له او غيرها واعم من ان يكون ذلك امتناعا ذاتيا او امتناعا واقعيا
واذا كان كذلك فامكان الملزوم لذاته وامتناع لازمه لذاته لا يقتضي امكان
تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافي
ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم وبحسب الواقع ولعل

اللزوم ههنا مقتضى ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما واقعا لا ذاتيا
ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة لكنها متغائرة فتامل
اذ كيف يقوم صفة الشئ لا يقال الامكان الاستعدادي صفة لمهية الحادث
مع قيامه بمادة الحادث لا به لانا نقول الاستعداد صفة المادة لا الحادث
واتصاف الحادث به اتصاف بالعرض وكان وصفا بحال المتعلق
ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع
اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السماحة فان اختلاف الملاحظة لا يصير سببا
لجواز كون الشئ داخلا في او غير متاخر عنه بالذات وخارجا متاخرا عنه
بالذات بل نقول خصوصية النسبة بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب
المخصوصة من حيث انها مخصوصة ملحوظة بين الطرفين المخصوصين كانت هذه
النسبة من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة في ذلك المجموع
المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متاخرا عنه بهذا الاعتبار خارجا ايضا وسيجيء
في بحث تناهي اجزاء الجسم في الفن الثاني ما يتضح هذا الاشكال ولا بأس
بان نذكر ههنا ايضا وتفصيله اذ ربما يستشكل ويقال في كل ما كان غير متناه
بمعنى ما لا يقف كمقدوراته تعالى ان كل ما يمكن ان يكون مقدورا له تعالى اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون عددا معينا فاذا وصل القدرة
الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له بل يلزم انقطاع قدرته
بعده هف وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي والجواب بان الجميع الذي
كل واحد منها ممكن اعم من ان يكون معا او بدلا والجميع الذي كل واحد منها ممكن
بدلا كان غير متناه والجميع الذي كان كل واحد منها ممكن معا متناه ولا محذور
في شئ منهما مما لا يسمن ولا يغني لان لنا ان نختار الجميع الذي كان كل واحد منها

ممكن معا والتزام تناهيه يقتضي الى القول بانه اذا وصل القدرة اليه فلا يمكن
وجود شيء آخر الا بعد انعدام شيء مما وجد ولا يخفى ما فيه واقول في الجواب عنه
ان قولكم الجميع الذي لا يمكن الزائد عليه اذا حللناه يرجع الى قولنا الجميع الذي
كان ممكنا ولا يمكن الزائد عليه وح فان بجواز عدم التناهي بمعنى لا يقف
وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع وبالفعل يقول قولكم المجموع الذي كان
ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل اذ عندنا غير المتناهي غير ممكن وقولكم
الزائد عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك المجموع غير متناه بالفعل اذ عندنا
كل متناه كان ممكنا فقولكم الجميع الذي كان ممكنا ولا يكون الزائد عليه
ممكنا في قوة قولنا الجميع الذي كان متناهيا وغير متناه فهل هو متناه او غير
متناه وكان هذا المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما يقال
في المشهور لو فرضنا شيئا كان وجوده عدمه مستلزما للمطلق فهل ذلك موجود
او معدوم والجواب ان هذا المفهوم لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن
بحسب الواقع فكذا ههنا نقول جميع النسب التي لا يمكن الزائد عليها وكان
جميعها ممكنا كان متناهيا او غير متناه ولو لم يعتبر الجميع هكذا الا بحيث
لا يمكن الزائد عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه بوجه اخر
وهو ان يقال هذه النسبة التي بين الجميع وجزئه انما يحصل ويتحقق بعد
اعتبار الجميع ان كان من جهة ملاحظة آحادها لذواتها مفصلة فغير ممكن
وان كان بوجه عرضي فلا نسلم ان هذا وجود ذهني له فتامل فيه
وهو موضع نظر وبحث اقول هذا النظر على ما وجهه في الحاشية يمكن الجواب عنه
بانه غير ضائر للمعترض اذ كون وجوب وجود الواجب نفس الوجوب كما يمكن
في وجوب المعلول المتاخر يمكن في الوجوب الذي هو للعلة نعم يمكن دفعه بما حققنا

ان الوجو

من ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان وجوبا لنفسه وان كان قائما بغيره
كان وجوبا بغيره لا لنفسه والغير واجب به سواء كان في العلة او المعلول والمعلول
لو كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا بوجوب قائم به لا لنفسه لان نفسه صفة
للغير وكان الغير واجبا به فتذكر والا لكان قبل وجوده اما واجبا
او ممتنعا اقول فيه مناقشة لا يخفى لان هذا لا يصح في القديم فالاولى ان يقال
سيجيء ان الامكان علة للافتقار والشيء صار ممكنا فاحتاج الى المؤثر
فاوجد فوجد وما لا هوية له في الاعيان لا يقوم بالمهية حتى يكون
ذلك بعد اتصافها بالوجود الظاهر ان هذا منه اشارة الى ما قال بعض المتاخرين
من ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرع الوجود في نفسه لو كان من قبيل ثبوت
الاعراض والصور للمحال لها وحاصله التخصيص بالحلول دون المطلق الثبوت
المتناول للثبوت الحملي لكنه خلاف ما صرح به فان قيل الامكان
على تقدير عدميته لما لم يكن متاخرا في الخارج اقول الاحضر ان يقال لو كان
تاخر الامكان عن الوجود بحسب الوجود الذهني فتقدمه عليه لا يكون الا في الخارج
وح يتعين ان يقال في الجواب ان كلا منهما انما هو بحسب الذهن لكن باعتبا رين
على ما سيذكره الشارح وح لا حاجة الى ما ذكر من الايجاب في البين ولعل
الاعتبارين اشارة الى ما سيجيء في بحث ان علة الحاجة هي الامكان دون
الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبرا في نفسهما ملحوظا من حيث
المفهوم كان الوجود متقدما على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة
وكيفيتها وان اعتبر من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف المهية بالامكان
متقدم على اتصافها بالوجود اذ ما لم تتصف المهية بالامكان لم تفتقر الى
العلة وما لم يفتقر الى العلة لم توجد العلة وما لم توجد العلة لم يوجد لم يتصف

بالوجود هذا توضيح ما ذكره قدس سره   وللبحث فيه مجال ومتسع
اشارة الى ان قوله فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا المتصفة باحد الوجود بين
ما مر اليه الاشارة في كلام العلامة في الحواشي من ان المحال ان يتصف الماهية
حين العدم بالصفة الثبوتية واما ان اتصافها بها مستلزم وجود موصوفها
خارجا او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه قدس سره بقوله ففيه بحث لان بديهة
العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر اولا وبالذات لم يوجد له صفة وجودية
انتهى والتخصيص بالوجودية احتراز عن السالبة المحمول بزعم المتاخرين
من المتوهمين ان الموجبة السالبة المحمول مستغناة عن هذه القاعدة وهو مناف
للبديهة ونص الشيخ على ان الموجبة من حيث انها موجبة تقتضي وجود الموضوع
ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول   ثم قال والاولى ان يقال ما ذكره
من المحال لابتنائه على كونه وجوديا آه لا يخفى على الناظر ان هذا هو ما ذكره الشارح
بقوله ولقائل ان يقول اللازم وهو تقدم الوجود على الامكان والمراد بالمحال
في عبارة المصنف ما ذكره الشارح بلفظ اللازم ومن يظهر ان ما ذكره المصنف اولا
ثم اورد عليه ورجع عنه الى جواب آخر هو ما اورده الشارح اخيرا بعد رد ما ذكره
المصنف اخيرا واستحسنه فكلام المصنف وكلام الشارح ههنا متعاكسان في الرد والقبول
فالتعرض للمنافاة زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه
ان هذا جواب سؤال مقدر وذلك بان يقال مقصودنا تحصيل مجرد صدق
قولنا لا امكان له على امكانه لا بان يصدق ان ما كان امكانه لا لا امكان له
وذلك متصور ممكن على تقدير الامتياز بين الاعدام ايضا فمنع عدم التمايز
ليس بضائر في اصل دعوانا وان كان ضائرا في خصوص التقرير المذكور ومن
يجاب بان لا تصادف بينهما اذ بينهما منافات فالجواب المذكور

لا يجسم مادة الاشكال بل يحتاج لقلع مادة الاشكال الى هذا فهذا الزيد يجدد
التاكيد بل لان قلع باب الاشكال يحصل به   غاية ما في الباب
انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل في المقدمات والصورة وذلك
بان يقال احد النقيضين يجب ان يكون عدميا فلو كان الوجوب الذي
هو نقيض الامكان وجوديا وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر
ان هذا التقرير للمعارضة لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الكائن لا في المادة
ولا في الصورة اقول ان كان المراد انه يمكن المعارضة على وجه لا يكون
تماما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن ذلك بالمثل ايضا على ما قرره الشارح
لكن يرد عليه ما اورده من ان التقابل قد يتحقق بين الوجوديين وان كان
المراد انه يمكن ان يعارض بوجه كان تماما في الواقع على المستدل فيتوجه
ان كون الوجوب نقيضا للامكان مقدمة لم يكن صادقة في نفس الامر
ولا بزعم السائل اذ قرر الدليل بالوجه الكامل كما افظ واما الاول فلان
التناقض لا يتحقق الا بين الاثنين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب
والامتناع نقيضا للامكان وايضا لو كان كذلك لارتفع النقيضان
على ما قرره الشارح لا يقال اراد بالمعارضة لا بالمثل ما قرره الشارح واورد عليه
ان التقابل يتحقق بين الوجوديين لانه ليس بالمقدمات المذكورة في الدليل
بل بنظائرها لانا نقول بعد التنزل عن ذلك وتسليم انه ليس بالمثل انه
لا شك انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثلة في الصورة وقد حكم قدس سره
انه لا مماثلة في الصورة ايضا   ولو سلم فلازم ان لا يكون الامتناع
وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجودية اقول وفيه نظر لانه بين
قدس سره كون احد النقيضين وجوديا البتة بانه لو كان كل منهما عدميا

لزم ارتفاع النقيضين ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود
في الخارج ليس بمحال وعلم مما نقلنا وقررنا ان بناء الدليل بهذا التقرير
على انه لابد في التناقض ان يكون احد النقيضين موجودا في الخارج والآخر
معدوما وفيه حزازة لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما فح لو كان الامتناع
وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والتالي باطل ضرورة كونه وصفا
للممتنع الوجود في الخارج وعند هذا ظهر ضعف قوله ولو سلم فلا يلزم كونه ايضاح
موجودا في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال مبنيا على ما قرره قدس سره
من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على ان التناقض انما يكون بين الشيء ورفعه
لم يتوجه ما قلنا واما اذا خصص التناقض بالقضايا آه اقول فيه نظر
لان الامتناع واللاامتناع ليسا من قبيل القضايا كيف والكلام في كيفيات
عارضة للنسبة التي في القضايا لا في القضايا انفسها بل الصواب
في توجيه قول الشارح عدم دخول التناقض في تقابل الايجاب والسلب ان يقال
مراده انه يلزم عدم دخول افراد المتناقضين في مفهوم تقابل السلب والايجاب
ويلزم ان يتحقق فرد من التناقض ليس داخلا في تقابل السلب والايجاب مع انهما
متساويان ويبقى هناك شيء وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون
السلب والايجاب كما في المثال الذي ذكره وتوجيهه بانه ان لم يجوز ورود
السلب على السلب فاللاامتناع ليس نقيضا للامتناع بل لثبوته وان جوز
ذلك بناء على ما قيل نقيض كل شيء سلبه حتى كان نقيض السلب سلب
الايجاب لا الايجاب على ما التزمه بعض من افاضل المتأخرين فالمراد بقولهم
ان المتناقضين لابد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ان يكون احدهما
سلبا للآخر فالآخر بالقياس اليه وجودي مورد السلب لا يقال

ماذكره

88

ماذكره الامام العلامة حل لانه نقض اجمالي لا يخفى على الناظر ان النقض الاجمالي
ذكروا في المشهور مقابل الحل مثلا يقال هذا جواب بالنقض واما الجواب
بالحل فهو كذا وايضا ما ذكره الشارح في ذيل لا يقال منع ونقض تفصيلي والمذكور
في معرض الدليل سند المنع وعلى اي وجه كان ما ذكره قدس سره في توجيه النقض
الاجمالي بان صحة الدليل بجميع مقدماته مستلزمة للمدعى وانه متى صحت المقدمات
باسرها صحت المقدمة المعينة فتضمها مع مقدمة معنا وقد ينتج المدعى كان راجعا
في الحقيقة الى اثبات بطلان المقدمة المعينة فلابد ان يرجع الى المنع والسند
او الى الاستدلال على نقيض المقدمة فصار معارضة في مقابلة دليل المقدمة
والا فهو جمع بين النقض الاجمالي والنقض التفصيلي وخلط بينهما ولا ضرورة
داعية اليه الا ما ذكره الشارح وقد عرفت فساده فتامل فلابد
من تعميم الدليل والحكم اما الدليل فبان لا يخص عند قولنا ما ثبت لاحد النقيضين
من الوجود والعدم ثبت للآخر ما ينافيه بخصوص الوجود او العدم واما الحكم
فلان تعميم الدليل يستلزم تعميم المدلول وهو ظ فيرجع محصل الكلام
الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والآخر يجب ان يكون عدميا وذلك لانه
لو كان كل واحد منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه على تقدير كل منهما
عدميا لزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه وفي الحواشي القطبية
في هذا التقسيم نظر لانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب
اقول في الجواب عن النظر ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان الى الانسان
والانسان الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود في نفسه اما اذا كان ممكن
الوجود في الجملة سواء كان الامكان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
على ما هو الظاهر فلا لا يقال لما كان ممكن الوجود في نفسه اعم كما ادعاه المصنف

فكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود في نفسه فكان في حكم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره الذي هو قسيمه كتقسيم الانسان والانسان الكاتب ولعله
هو المراد بانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب مع ان المقسم
لابد ان يكون اعم من قسميه والاقسام لابد ان يكون متباينة لانا نقول يمكن
ان يجعل تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم من حيث المفهوم
ولاينافي هذا مساواته له في الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الاقسام
بالذات وبالاعتبار معا وههنا وان اجتمع القسمان ذاتا لكن يختلفان
اعتبارا ولو سلم فلم لايكون مثل تقسيم المهية الذي يرجع الى تقسيم اعتبار المهية
وح يكون المقسم الاعم بالحقيقة هو حال ممكن الوجود واعتباره ويكون التقسيم
حقيقيا يتباين فيه الاقسام فتامل وح كان المقسم اعم من اقسامه بحسب
الصدق ايضا وح لابد من حمل ممكن الوجود لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص
بالصور والاعراض وح يخرج مثل العمى بناء على عدم اجزاء السلسلة
يعني لانسلم ان التطبيق فرع وجود الاجزاء مفصلا وظاهر ان وجودها مفصلا
لايكون في الذهن لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية مفصلا في الذهن
ولا في الخارج لان في زمان زمان اعتبر التطبيق فيه لم يوجد من السلسلة الا بعض
متناه هذا ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون باعتبار وجود كل جزء
في زمانه والتطبيق في كل زمان لايقتضي وجود المنطبقين بتمامهما في زمان
التطبيق بل يكفي في ذلك وقوع كل في زمان غاية الامر ان التطبيق يكون
على سبيل التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان اعتباره في زمان
متناه لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية طرف الوجود وان لم
ينته الى حد الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة الاول هو المشهور

بطلب النقيض
او اجزاء السلسلة في

ان يقال

ان يقال لو لم يجب وجود المعلول عند وجود التامة فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه
معها اخرى بمعنى انه يفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت آخر
فنقول وقوعه معها في الوقت الاول وتخلفه عنها في الوقت الثاني ان لم يكن بمرجح
وجد في الوقت الاول ولايوجد في الوقت الثاني فذلك ترجيح بلا مرجح وكان محالا وان كان
بمرجح مختص بالوقت الاول لم يكن ما فرضناه علة تامة كذلك ولايتوجه اعتراض
العلامة على هذا التقرير نعم يرد عليه اعتراض آخر اورده بعض المحققين بان عدمه
بعد وجوده لعلة ممتنع لذات المعلول ولايلزم منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن
بالذات ان يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق ولاينافي ذلك ان يمتنع له الوجود
المقيد لكونه بعد العدم الطاري نظير ذلك ما مر في العود فانه لكونه وجودا مقيدا
يجوز ان يكون ممتنعا لذات الممكن لكن الوجود المطلق ممكن له وكما قالوا في جواب
شبهة من قال بالزمان واجب لذاته على ما يجيء في بحث الزمان والثاني انه لو لم يجب
فرضنا وقوعه معها في وقت معين ثم نقول وقوعه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده
معها ان كان بمرجح اختص بذلك الوقت لزم خلاف الفرض وكون العلة التامة
ليست تامة وان لم يكن لزم ترجح من غير مرجح ولايرد اعتراض العلامة عليه ولا ما نقلنا
عن بعض المحققين لكن يتوجه ان ترجح هذا الوقت على الوقت اللاحق بناء على انه
لو لم يوجد في الوقت الاول حتى يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة في الاول لزم ترجح
العدم الذي هو مرجوح على الوجود لان المعلول مع العلة التامة لاشك انه يصير راجحا
واولى وان لم يصر واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق فلاجل ان العلة لم تتم
بعد فيه وان اريد السابق الذي كان العلة تامة فيه فيمنع جواز وقوعه بعده لما مر
آنفا من ان التخلف كان ترجيحا للمرجوح والثالث انه لو لم يجب كان كل من الوجود
والعدم جائزا معها فوقوع الوجود دون العدم ترجيح بلا مرجح واعتراض العلامة

يتوجه عليه ويرد عليه ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود متحققة دون العدم لانه
عدم العلة الوجود يكفي هذا الترجيح فليس له دلالة عليه اقول يمكن الاستدلال عليه
بما سبق من المقدمة مع المقدمة الثانية وذلك بان يقال المعلول ما لم يصر اولى بالعلة التامة
لم يوجد لامتناع ان يكون مع السبب التام كما هو لا معه في ايجاب المعلول وتلك الاولوية
لا تنفك عن الوجوب بناء على ما مر في المقدمة من ان يكون المعلول يجب وجوده
من العلة التامة حتى يوجد فلو استفيدت الاولوية منها ومن غيرها
يلزم ذلك اقول فيه نظر لانه ان اريد بامتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه
امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه بان لا يكون السبب معه ولا ما يقوم مقامه
من الغير فامتناعه مسلم لكن لزومه مم وان اريد امتناع ان يكون حاله معه كحاله
لا معه مطلقا اي سواء اقيم الغير مقامه اولا فهو مم اذا حمل كلامه على هذا
اي اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات الاولوية المطلقة من وجود بعض
العلل فقط لا الكافية على ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ع ولو سلم لكن
لا يكفي ايضا لكان المنع الذي ذكره في الجواب مكابرة لانه منع مقدمة بديهية
اقول فيه نظر لان مراد الشارح بالاولوية اولوية الوجود بالقياس الى العدم بان يصير
الوجود راجحا على العدم بحسب الواقع وظاهر انه لا تحصل تلك الاولوية من العلة
الناقصة لان المعلول ح كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى كان للعدم
بعد ولم يصر الوجود راجحا بهذا المعنى بعد حتى لا يوجد تمام العلة نعم تحصل الاولوية
بسببه بالقياس الى زمان عدم تحققه بعد لا بالقياس الى العدم والكلام فيه
ويمكن الجواب عنه بان كلام المجيب صحيح في ان المراد مطلق الاولوية المتناولة
لغير الكافية والاولوية انما تكون غير كافية اذا كان بمعنى القرب بالقياس
الى ما قبله لان الاولوية الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها الكفاية

والوقوع

والوقوع لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح
قدس سره عند نفي الاولوية الذاتية في الحاشية المصدرة بقوله كيف لا ينافي
المشتملة على حديث كفتي الميزان فانتظره هذا ولا يخفى ان قوله فان قيل معارضة
لما ادعاه من ان الاولوية وجوبية لا تنفك عنه الوجوب وانت خبير بان الحق
في جوابه ان ما ادعينا هو ان الوجوب لا ينفك عن الاولوية الناشية عن السبب التام
ولا ينافي ذلك انفكاكه عن الناقص على ان الكلام في الاولوية بحسب الواقع
ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفك عنه الوجوب فتامل وقد كان لامع
السبب على حال التساوي فمع السبب يخرج عن حد التساوي اقول فيه بحث
اذ المراد بالتساوي ان كان هو التساوي بالنظر الى الذات الذي هو حقيقة
الامكان فالمعلول من جهة السبب لا يخرج عنه بل هو لازم لذات الممكن وان كان
هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي ليس يثبت للممكن
في شيء من الاوقات والاحوال كيف ولو ثبت له التساوي بهذا المعنى يلزم
الخلو عن النقيضين ضرورة ان كل ما وقع من الوجود والعدم كان اولى بالقياس
الى الاخر ولا يكون مساويا للاخر والحاصل انه لو كان موجودا او معدوما
كان الوجود راجحا على العدم او بالعكس فلم يكن مساويا وقد فرض التساوي
هف هذا الوجه يستلزم الاستدراك المشار اليه يشار بهذا الى الوجه
المنقول عن بعض الناظرين في الكتاب واقول هذا انما يرد لو ادعى القائل
ان هذا شرح لكلام المص وبيان لما في الكتاب ولم يفهم ذلك مما نقله الشارح
وكونه ناظرا في الكتاب لا يدل على ان ما ذكره بقوله في شرح الكتاب حتى يلزم
الاستدراك في عبارة الكتاب يعني لما كان الطرف المرجوح ممتنع
الحصول الى قوله وذلك خروج عن النقيضين يرد عليه ما اورده في الحاشية المصدرة

اخرج البخاري من حديث بن مسعود رضي الله

كنا نأكل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

الطعام ونحن نسمع تسبيحه واخرجه

ايضا الترمذي والبيهقي في الدلائل

وعن جعفر بن محمد عن ابيه قال مرض النبي

صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل بطبق

فيه رمان وعنب فاكل منه النبي صلى الله عليه

وسلم فسبح رواه القاضي عياض ونقل عنه

ابن حجر وقوله في كفه نحوه عبارة القسطلاني

في المواهب وعبارة بن سيد الناس

في عيون الاثر وسبح الطعام بين اصابعه

روى م يجيء قوم في آخر الزمان
على الهوى فلو رأيتموهم قلتم ما هم
بمسلمين ولو رأوكم يقولون لكم هم
السفهاء
[illegible]

قال صلعم إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم
ويظهر الجهل ويفشو الزنا وتشرب الخمر
ويذهب الرجال وتبقى النساء حتى
يكون لخمسين امرأة قيم واحد
رواه الشيخان
وأنس رض

ولعله يكون قاضيًا مصطلحًا
لا أن يكون رذالًا [illegible]

وذلك إنما يكون بقبض
العلماء لا بالانتزاع
فلو [illegible] كما سبق

بقوله لا صواب فى ذلك الا ان ليس فى ذلك الخروج عن النقيضين ولا جوازه ايضا
بل ليس فى ذلك سوى جواز ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع
او على البدل والحق هو الاول دون الثانى ودون العذر المشترك بينهما اقول الصواب
فى تقرير الدليل انه لو امتنع العدم مثلا ولم يكن الوجود واجبا فرضنا عدم وقوعه
ح فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن الوجود معه اذ الغرض
انه غير واجب وكان غير واقع وهو مح فيكون عدمه ممتنعا لا ممكنا اذ الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه مح او يقال يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع العدم
ح فيلزم جواز الخلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز المحال كوقوعه
عن شوب مثل هذا النظر قد عرفت ان مثل نظر العلامة يرد على توجيه الشارح ايضا
على ما ذكره قدس سره فهذا الكلام من الشارح محل نظر وتامل وكانه قوله قدس سره
هناك حيث قال لكن يرد ما ذكره العلامة فى توجيهه تعريض للشارح فى هذا
الموضع ولا يخفى ما فى عبارة توجيه العلامة فان قوله لو وجد بدون السبب
يدل بظاهره على ان لا يكون للغير مدخل اصلا سيما وقد قال لو صح وجود الممكن
الى قوله انسد باب اثبات الصانع وقوله انه اى الممكن قد يتخلف عنه اى
عن غير السبب يدل على مدخلية الغير وتوجيهه ان المراد مدخلية لكن لا يسمى سببا
والمراد انه لو تحقق الممكن بدون السبب الذى امتنع التخلف عنه لكن من الامر الخارج
الذى يحصل منه الاولوية ويكون المراد من قوله قد يتخلف انه يمكن التخلف عنه
لان الغرض ان الاولوية لا تصل الى حد الوجوب وسد باب اثبات الصانع
بناء على كونه اذا جاز ان يوجد الممكن بالاولوية الخارجية يمكن ان يوجد ذلك
بالاولوية الذاتية فتدبر هو وعرفت فى شرح كلامه قدس سره اندفاع نظر
العلامة لان ما دل على ان الممكن مالم يجب فى العلة التامة لم يوجد يدل على ان الممكن

91

مالم يجب لم يوجد سواء كان الموجب علة تامة او مسمى باسم اخر
بل لانه لو تحقق سبب ذلك الطرف كان هو واجب الوقوع اقول فيه بحث
لان اللازم منه انه على تقدير تحقق سبب الطرف المرجوح لا يتحقق اولوية الطرف
الراجح فيكون سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه داخلا فى العلة التامة
فمن لا يسلم مدخلية عدم المانع فى الشئ بان يكون الشئ متوقفا عليه مفتقرا اليه
متاخرا عنه بالذات لا يلزم كونه جزء للعلة التامة فهذا الدليل كالدليل
الاول مبنى على هذه المقدمة والمنع لو كان موجها على الاول كان موجها عليه ايضا
فلا حزازة فى العدول عن الاول اليه لانا نقول برجحان كل واحد من الطرفين
اقول وفيه بحث اذ التساوى لذاته لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين
بل وجوبه فيجوز اجتماع رجحان الذاتى مع الرجحان الناشئ عن الخارج وجوابه ان التساوى
الذاتى انما يجوز اجتماعه مع الرجحان الخارجى بناء على ان المراد من التساوى الذاتى
التساوى بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان كل واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه
على السواء وظاهر ان مساواة كل واحد من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن
لا ينافى رجحان احدهما بالقياس الى العلة واما المساواة بحسب نفس الامر
فلا يجوز ان يجامع مع رجحان احدهما فى نفس الامر والواقع وان كان المقتضى
للاول هو الذات وللثانى هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين المساواة
والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما فى كفتى الميزان وبين المساواة والرجحان
بالنظر الى الشئ والتنافى انما يتحقق اذا اعتبرا من جهة واحدة وكذا فى الرجحانين
والمراد بالرجحان الذاتى ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه الوقوع
هذا وقد علمت بان الرجحان الواقع لا ينفك عنه الوجوب اذ لو انفك عنه
الوجوب لزم ترجيح المرجوح بوصف المرجوحية فهذا دليل مختص على هذا المطلب

فتذكر اعلم ان لهم ههنا مقامين احدهما ان الذات غير كافية في وقوع الرجحان
بل يحتاج الى عدم سبب من المرجوح وثانيهما لو سلم وجود الرجحان الذاتي
فهو لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بل لا بد من عدم سبب المرجوح وسبب ذلك
هو ما اثبت به عدم كفاية الذات في الرجحان ولا يخفى تقريره واذا ثبت
عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج اليه بناء على ان
ما ضم الى الذات في الاول وما ضم الى الرجحان في الثاني هو العدم فلا يلزم الاحتياج
الى سبب موجود قلت مقيد الوجود لا بد ان يكون متقدما بالوجود على المعلول
فلا يكون عدما فان قلت لو تم هذا لزم استدراك عدم كفاية الذات
او عدم كفاية الرجحان قلت هذه المقدمة بعد اثبات كون الممكن معلولا
اذ كل معلول يحتاج الى فاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا وذلك
يمنع عدم كون احدى الكفايتين فلا ايراد ولا استدراك هكذا ينبغي ان يفهم
واقول النزاع اقول لو كان النزاع في ان ذات الممكن وحدها
مشتملة على عدم المانع فكان المدعى ضروريا اذ عدم اشتمال ذات الممكن
على معنى العدم بديهي ولا يخفى على المصنف ان الدعوى على هذا التقرير كان اجلى
مما ذكره العلامة في الشق الاول فلو كان الاول ضروريا لا يحتاج الى دليل
كان هذا اولى بادعى الضرورة وعدم الحاجة الى الدليل فيه فالصواب
ان يختار الاول ويمنع دعوى الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف
ودخول عدم المانع في جميع العلل غير ظ فان الواجب تع بالنظر الى معلوله
الاول علة تامة ولا يكون هناك امر يمكن ان يتصف بالمانعية حتى يكون
عدمه داخلا في علة التامة كما قالوا وان كان بين ذلك في جانب
الوجود وهذا بناء على ان المصنف اراد بالضرورة ضرورة الوجود وما يدل على هذه

الارادة قوله ولا يخلو شيء من الوجودات عن هذه الضرورة فلو كان مراده المعنى
الاعم لقال بدل الموجودات الماهيات او المفهومات فلا ينافي ان هذا
على نحو ما سبق من الشارح من توهم انه اذا كان المتقابلان ناشئين من علتين
جاز اجتماعهما مردود على ما حققه قدس سره وانما يكون صحيحا بناء على ما حققناه
من ان التساوي بالنظر الى الذات لا ينافي الرجحان الواقع الناشئ من العلة فتامل
والمراد المعنى المصدري اي المراد من الوجود المعنى المصدري
لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذي يتصف به الماهيات من جهة كونها موثرات
وذلك ليصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر اذ الحدوث لم يرد منه الا المعنى
المصدري ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث ههنا بالمعنى المصدري لا المشتق
اي الحادث على سبيل المسامحة المشهورة اذ لا يمكن ذلك من جانب الوجود
لا اضافة الى الشيء وح كان قوله ويرجع محصله فائدة على الاول كان بنتيجة
لما تقدم والحق ان الظرف ان يكون كان متعلقا بالوجود الذي
اضيف اليه الارتفاع فما ذكرناه من الاعتراض متوجه اقول هذا بعيد عن اللفظ
لان هذا انما يحسن لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع الوجود واما اذا كان
مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع فلا اذ دلالة لفظ العدم على الوجود ح
التزامية وتعلق الظرف بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال قدس سره
لكن المتبادر الى الفهم هو الثاني هذا وانت تعلم ان بمجرد تعلق الظرف بالوجود
لا يتوجه الاعتراض ما لم يحذف قيد البعدية اذ ظ ان المراد منها ليست الا الزمانية
وبعدية الوجود للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه
ففي هذا الكلام ذهول عن لفظ البعد والمراد من خروج الزمان عن تعريف الحادث
ليس بعض اجزاء الزمان اي بعض كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض آخر

كان عدم البعض الاول قارنه والا لكل اى بمجموع الزمان المتصل ضرورة ان مقارنة
عدم جزئها البعض آخر منه تبعه مستلزم لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا الزمان
الممتد من الازل الى اليوم عدمه مقارن للامس وذلك المجموع كان متعدما فى الامس
وايضا حدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل بل المراد ماهية الزمان المحفوظة
بتعاقب جزئياتها التى هى اجزاء المجموع الذى من الازل الى الابد الى السرمد
ويتوجه على قوله قدس سره وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان اجزاء لان الازم
ان يكون لعدم الزمان زمان لا لنفس الزمان والجواب ان مراده انه يلزم ان يكون
وراء ماهية الزمان زمان اخر سواء كان ظرفا لوجودها او لعدمها
اقول الظاهر من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتى هو مسبوقية الوجود بالعدم
اقول هذا صح وما نقله عن شرح الملخص مبنى عليه وهو المفهوم من الهيات الشفاء
وقد صرح بعض المحققين من المتاخرين بان ما اشتهر بين المتاخرين فى معنى الحدوث
الذاتى من الاحتياج الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر الحدوث بهذا المعنى
فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم فى العرف من الحدوث الا مسبوقية
الوجود بالعدم بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث يندفع عنه
ما اورده عليه الامام وذلك بتمهيد مقدمة هى ان علية العدم للعدم ليس عبارة
عن تاثير العدم فيه ضرورة ان التاثير والجعل والعقل وغير ذلك يقتضى الوجود
فعلية العدم عبارة عن عدم تاثير الوجود فعلية عدم العلة لعدم المعلول
يرجع الى ان العلة لم يوجد المعلول به فالعدم بالقياس الى الممكن بحيث لو خلى
الممكن مع طبعه اى بلا تاثير الغير فيه وجعله وفعله كان صفة له واما الوجود
فيحتاج الى ان يقع هيهنا تاثير وجعل فالعدم اولى بالقياس الى الممكن اولى
واحق به من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما يستفاد

من كلا

من كلام الشيخ فى الهيات الاشارات فى بيان تقدم الذاتى والاقدمية لما بالذات
بالقياس الى ما بالغير بالمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذى ذكرناه ولا يحتاج فيه
الى الدليل المزيف الذى نقله الشارح وهذا لا يستدعى ان يكون الذات مقتضية للعدم
مستدعية له حتى يصير الممكن ممتنعا ذاتيا ولا ينافى ما مر من نفى الاولوية الذاتية
اذ المراد منه نفى اولوية احد طرفى الوجود والعدم بالقياس الى نفس ذات الممكن من دون
ملاحظة امر اخر اصلا وههنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم
تاثير وجود العلة وايضا لو التزم احد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن
لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع جل اسمه لكن لم يكن العدم بتاثير الغير وفعله
ونظيره ما يقال ان تاثير القدرة فى العدم ليس من جهة انها تفعل العدم الازلى بل من جهة
ابقائها العدم بحاله بلا تصرف وجعل فيه بخلاف تاثيرها فى جانب الوجود
وفى التقرير المنقول من الامام فوت معنى الحدوث لتقرير المصدر له وقد وجهه بعض
المحققين بان مرادهم من مسبوقية الوجود بالعدم سبقا بالذات مسبوقية
بامكان وجوده الذاتى ولا يخفى ان هذا التوجيه يحصل مساواة قولهم مسبوقية
الوجود بالعدم لقولنا مسبوقية الوجود بالوجود بل الحق ما قررناه وهو الظاهر
من الهيات الشفاء حيث قال للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله من علته
ان يكون ايس اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه ولا يخفى انطباقه على ما حققناه يلزم من هذا ان لا يكون
اجزاء العلة التامة آه اقول يمكن الجواب بان المراد بقوله ولا يكون ارتفاع
الاخر مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك المتقدم ففى نوع المتقدم
بالعلية يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف النوع المتقدم بالطبع بل الاستلزام

ههنا بخصوص المادة ونظير ذلك ما قالوا في تعريف العلة المادية بجزء يكون المعلول
عنه وجوده بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن ان ينفك عنها الفلك كصورته
والمراد ما ذكرنا
واما الذاتي فهو من مصطلحات الحكماء اقول
هذا حق وما في شرح الجديد للتجريد حيث قال فيه واما الحدوث الذاتي فهو
مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو   قلنا الامكان ليس بالقياس
الى وجود الممكن الحاصل له اي الحاصل له في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول
الوجود للممكن وثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية لنفس النسبة لا للنسبة
الفعلية المتحققة في الواقع حتى يلزم تأخره عن حصول الوجود له غاية الامر انه
يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه في الذهن على الامكان لا تقدم تحقق الحصول
في الواقع والمدعى تقدم الامكان على حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة
وقد يقال الحدوث هو المسبوقية المذكورة اقول بهذا يندفع
ما اورد عليه بعض المحققين في حاشية التجريد في دفع قوله لانا نقول لا يمكن
تفسيره بذلك والا لكان آه بان قال ذلك المحقق لم يرد ان هذا اصطلاح آخ
في الحدوث بل ان هذا مسامحة في المعنى المصطلح المشهور نظير ذلك ما قيل
في توجيه لفظ الموجود في تعريف الجوهر بان المراد ماهية اذا وجدت لئلا يدخل
الصور العقلية للجواهر في التعريف ولم يرد ان هذا اصطلاح في لفظ الوجود
وذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره قدس سره بل هذا الذي نقله هذا
المحقق واعترض عليه فهو قدس سره لم يذهل عنه ولكن لما كان في هذا التوجيه
مخالفة ظاهرة للفظ كما ذكره ههنا لم يتعرض له في حاشيته على الشرح القديم للتجريد
وهذا المحقق ذهل عما قاله ههنا ولم ينظر اليه حين التاليف
هذا اذا كان المراد وجودا اول هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشـ

لزم بالضرورة

لزم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك الشيء تأخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن
صوابا اذ الشارح في هذا الموضع لم يقل ان الصفة يجب تأخرها عن وجود
موصوفها حتى يتوجه ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة موجودا
عينيا لان ثبوتها للموصوف لا يكون في الذهن بل الخارج فلا بد ان يتأخر
عن وجود الموصوف في الخارج بناء على مقدمة الفرعية بل قال انه صفة لوجود
الحادث اي الوجود الخارجي على ما هو المصطلح فالوجود الخارجي وقع ههنا
نفس الموصوف لا وجود الموصوف بل الصواب ان يجعل هذه الحاشية
متعلقة بقوله قبل ذلك لان الامكان صفة للممكن لاحقة به متأخرة عن وجوده
والدليل على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر آه اقول لا يخفى
على الناظر في الدليل انه انما يدل على ان الموصوف بالامكان لا بد ان يفتقر
الى مرجح مؤثر يترجح احد طرفي الوجود والعدم على الآخر بالقياس اليه واما ان علة
الافتقار هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه بل التحقيق انا نستدل
بالامكان على الافتقار بان نقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر
والاستدلال اما بالعلة على المعلول المعين او بالعكس او باحد معلولي علة
على الآخر وح نقول هذا ليس من قبيل الثاني اذ في الاستدلال بالمعلول لا يعلم
خصوص العلة لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار
بعينه من الامكان ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد المعلولين بالقياس
الى الآخر انما يكون بعد بيان صدوره عن علة الآخر واما بدونه فلا يستلزم
ولا بد منه ونحن نجد ان العلم بالافتقار يحصل من العلم بالامكان من دون
ضم شيء آخر اصلا فتعين ان يكون الاستدلال على الافتقار الى المؤثر
بالامكان من قبيل الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال بالعلة على المعلول

وهو المط فتامل هذا ملخص ما حققه قدس سره في حاشية التجريد
وان سلم فنختار حدوثه اذ لاحظه العقل من حيث هو آه لما كان ما ذكره اولا
من الجواب لا يحسم مادة الاشكال اذ لنا نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون
مسبوقا باللامسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول ننقل
الكلام الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون العدم والحدوث
اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا يؤثر في دفع التس اللازم في الواقع بل يكفي
في ذلك ان يقال المسبوقية في جميع المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بعدم المسبوقية
والا لزم ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها فيلزم ازلية الحادث والتسمية
لا يؤثر فيه وايضا لا مانع من حمل القدم والحدوث تجوزا ومسامحة على ما يكون من حيث
الذات او من حيث الوجود الذهني او من حيث الاتصاف فلا حاجة الى تغيير
التقرير المذكور ايضا فلاجل ذلك قال وان سلم فنختار حدوثه وقد اشار في
في الحاشية الاخرى حيث قال هذا اذا كان موجودا لحمار عموا والا فلا تسلسل
حقيقة وجه انه لم يغير كلام المعترض هكذا ولم يحمل كلامه بعد هذا التقرير
على ما فيه المسامحة بانه على التقدير الاول وكذا على هذا التقرير بارتكاب المسامحة والتجوز
في الاصطلاح التس اللازم هو التس في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
بل بانه لا تس حقيقة واشار الى سر انه ليس تس حقيقة بقوله اذ لاحظه العقل
من حيث هو وذلك لانه انما يلزم حدوث الحدوث اذا لاحظه العقل هذا المجموع من حيث
هو حتى يصلح ان يصير موضوعا كقولنا الحدوث حادث وينسب اليه الحادث
وشيء من هذه الملاحظات غير واجب للعقل بل يمتنع صدورها من جميع المراتب فلهذا
قال لا يتحقق التس حقيقة اي لا يتحقق امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن
لما قررنا ولهذا قال ولا تس اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة في المبادي

العالية فيتحقق التس قلت وهي موجودة فيها بالوجود الاجمالي واما
التفصيلي فانما يكون من قبل النفس من حيث انها ذات قوى جمانية صرح
بذلك بعض اجلة المتاخرين .   ويمكن توجيهه على سبيل المعارضة
والجواب بها انسب فيه انه لا انسبية للجواب باحدهما دون الاخر
لانا نقول ما اورده في ابطال كونه وجوده يدل على امتناع كونه عينه
اقول المفروض ان موصوفه هو الحدوث وح لم يجر الدليل على زيادة حدوثه عليه
اذ لا يمكن ان يقال موصوف باق والحدوث غير باق لان الموصوف الذي هو
الحدوث قد مر آنفا انه غير باق كيف وبناء الدليل المذكور عليه ثم اعلم ان حدوث
الحادث لا يمكن ان يكون نفسه وان كان الحادث هو الحدوث اما على تقرير
ان يكون الحادث غيره فقط واما على تقدير ان يكون عينه فلما مر ان تلك
الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت صفات لنفسها وان كانت
قائمة بغيرها كانت صفات لغيرها كحدوث الصورة النوعية مثلا
لما كان قائما بالصورة لم يكن حادثا بنفسه بل الصورة حادثة به
فلو اتصف حدوثها بالحدوث كانت حادثا بحدوث اخر لا بنفسه
وبما قررنا ظهر فساد قول المص بل الحق ما ذكره قدس سره
فان المراد صحة الوجود من الغير وذلك يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم
واراد اللازم فلا غبار اقول فيه خلاف الظاهر من جهة الحذف ومن جهة
التجوز بذكر الملزوم وارادة اللازم والاظهر ان يقال المراد صحة الوجود والعدم
الا انه اكتفى بذكر الوجود عن العدم وح لا غبار اصلا   بل ملاقياله
فهو موضوع لامكانه وهو مادته هذا القدر ط الاثبات واما انه مادة
بالتفصيل المقرر عندهم فاثباته مشكل اذ لعل له العلاقة مع الحادث غير البدن

والهيولى والموضوع كالفاعل مثلا   الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل وكذا يدخل في التعريفين الاخيرين للامور العامة وهو ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر والعرض وما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها   وبما فسر بما يحتاج اليه الشيء في وجوده فيلزم ان لا يكون
علة الوجود علة لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس
من قبيل سائر العوارض فان تحصل سائر العوارض بالماهية وتحصل الماهية
بالوجود فما يحتاج اليه سائر الصفات غير الوجود علة حقيقية لتلك الصفات
لا النفس الماهية وما يحتاج اليه وجود الماهية يحتاج اليه تلك الماهية حقيقة
لا تجوزا   فاذا الصواب تفسير العلة آه اقول وجه كونه صوابا
بالقياس الى تعريف المصدران العلية والمعلولية من الاضافات الحقيقية
والعلة والمعلول من المضافات المشهورة ولا بد في تعريف المضاف المشهوري
من حيث انه مضاف ان يعرف بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة له
اذ المقصد بالذات من تعريف المضاف تعريف الاضافة فيجب ان يعرف
بحيث لا يخرج عن التعريف المستنبط من تعريف المضاف للاضافة اضافة   ما
مثلا ينبغي في تعريف الاب ان يعرف بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف   بالقياس الى
الابوة المستنبط من تعريف الاب ظاهر ان للاجزاء عليتين الى المعلول
من حيث الذات مع قطع النظر عن وجوده وان كان في زمان الوجود
ومن حيث الوجود فلا بد ان يتناول تعريف العلية المستنبط منه العلية التي
كانت من جهة الذات وليس كذلك واما ما ذكره قدس سره فنعم الوجه
لو قال الشارح فاذا الاولى تفسير العلة كالوجه الذي ربما يقال المتبادر
من قولهم ما يحتاج اليه الشيء في وجوده ان يحتاج اليه الشيء في الوجود فقط

قال
فيخرج الاحتياج من جهة الذات ولك ان تحمل كلام من نقل الشارح عنه بقوله علماء
بعض على هذا فيندفع عنه ما اورد عليه الشارح فتامل ثم اعلم انه كما ان للجزء عليتين
بالقياس الى كل كان للكل معلوليتين بالقياس اليه وكما يخرج العلية التي للجزء
من جهة الذات كذلك يخرج المعلولية التي تضايفها وكما يجب ادخال الاولى
في التعريف المستنبط لها كذلك يجب ادخال الثانية في تعريفها فتدبر
وفيه نظر اي في الحصر نظر لا يخفى ان منشا هذا وما اشار اليه بقوله والاولى واحد
غاية الامر ان احدهما ايراد على تعريف العلة التامة والاخر ايراد على الحصر ومع
في استعمال لفظ الاولى في الاول والصواب في الثاني مجرد تفنن في العبارة
واستعمال الاولى اولى اذ يجوز توسعا استعمال الجميع بمعنى ما لا يخرج عنه شيء مركبا
كان او بسيطا ثم لا يخفى ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة الاولى اولى ما هو اولى لا يخلو
عن حزازة فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له شيئا مراده ان العلة ما يتوقف عليه
وجود الممكن والمتبادر من هذه العبارة ما عدا الامكان لكن بقي الكلام في تقدم
الوجوب على الوجود فيلزم كونه جزء للعلة التامة ويتحقق التركيب الا ان يقال
بجعل الوجوب نفس المعلول وح يتوجه النقض بالتاثير والايجاب اللهم
الا ان يقال بمثل ما قال قدس سره بان العلة ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
فيخرج التاثير وقيل ذلك يخرج الاحتياج او يقال في الجواب عن اصل الايراد
ان مرادهم من قال بجواز كون العلة التامة بسيطة ان لا يكون مركبا من الموجودات
واما الاعتباريات فغير معتبر فتدبر   ولا شك في وجوده معها
بخلاف الحديدة المعينة وذلك لان تشخص العرض بالموضوع دون العكس واورد عليه
ان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل نوع صورة السيف علة
صورية لنوع السيف وقد تحقق في الخشب بدون نوع السيف لم ينفع هذا الجواب

والجواب عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم ان نوع صورة السيف علة صورية
لنوع السيف بل انه علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وهذا الاعم
متحقق فی الخشب بل ما هو علة صورية لنوع السيف صنف اخص من هذا النوع
وهو القايم بالمادة الحديدة ومراده قدس سره بالشخص هو الصنف وهذا
هو مراده قدس سره اقول هذا الجواب لا يلايم ما تقرر عندهم ان الفصل
القريب مساو للنوع اذ الصورة هی الفصل باعتبار اخر وثانيهما ان بناء
الايراد علی توهم ان العلة الصورية فی السيف هو الهيئة والشكل المعين
ولا نم ذلك بل ما هی مبداء الاثار المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا
وظ انه لا يتحقق فی الخشب فيتناول الاعراض التی هی اجزاء
الحقيقة اشار بلفظ الحقيقة الی ان الكلام فی المهيات الحقيقية والمادة
والصورة انما يعتبران بالقياس اليها واعلم انه قدس سره قد صرح فی حاشية
التجريد بان اطلاق المادة والصورة فی غير الاجسام علی سبيل التشبيه
وان كان اطلاق العلة المادية والصورية فی غيرها علی سبيل الحقيقة
وانت تعلم ان ظ ما نقله من شرح الملخص يدل علی ان اطلاق المادة والصورة
هناك حقيقة وكذا ما نقله العلامة عنهم فی الفرق بين الجنس والمادة والفصل
والصورة يدل علی ذلك والامر فيه سهل لا يكون جزء العرض حقيقة
ای الحقيقة العرضية وهذا اشارة الی ما مر اليه الاشارة آنفا ويحتمل ان يكون
المراد ان العرض قد يطلق علی ما جزئه عرض تجوزا اذ يمكن ان يكون جزء له
واما الغاية فما يترتب علی الاثر اقول علی هذا يخرج نفس الاثر وقد قال قدس سره
فی حاشية المطالع وغاية العلوم الغير الآلية حصول نفسها وغاية العلوم الآلية
حصول غيرها وظ ان الحصولين هما نفس الاثرين من كون العلة الغائية

متاخرة

متاخرة عن المعلول فليس بضروری اذ الواجب علة غائية لفعله من جهة انه بذاته فاعل
فهو من جهة كونه مؤثرا فاعل ومن جهة كونه باعثا له علی الفعل وفاعلا للفاعلية
الفاعل علة غائية فالعلة الغائية قد يكون عليتها باعتبار الوجود الخارجی
وظ ان هذا الاحتمال لا يجری فی غيره تع وههنا كلام اخر وهو انه قدس سره قد ذكر
فی مواضع من مصنفاته ان الغاية اعم من العلة الغائية والمستفاد من كلامه ههنا
ان الغاية مباينة للعلة الغائية فتامل علی انا نقول لا نم ان عدم المانع
عدمی وانما يكون كذلك لو كان المانع امرا وجوديا وهو مم اقول فيه بحث لانه
لو سلم ان المانع قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك
ان وجود البرد مانع عن الطبخ ووجود الجدار عن الدخول وغير ذلك وذلك للنقض
وايضا هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان عدم العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك
علی انا نقول مدخلية الشیء فی شیء قد يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون
من حيث الوجود والعدم كالمعد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد
بالمانع والدليل عليه انه لا شك ان عند انقطاع الحركة يتحقق الوصول فالعلة
التامة للوصول انما يتم عند الانقطاع فان كان الحاصل عند الانقطاع هو هذا
نثبت المطلوب وان كان امرا اخر فان كان عدما نثبت المط وان وجوديا انتقل
الكلام الی ما يتم به علة التامة ولا يترتب الوجودات المجتمعة فينتهی الی عدم له
مدخلية فی الوصول وهو المط ثم ينبغی ان يقال الموضوع ليس
من الشرائط يمكن ان يقال ما ذكره الشارح يرجع الی هذا بان يكون مراده
ان هذه القسمة ان كانت صحيحة لم يتناول الموضوع واما الجنس
والفصل فهما ليسا من علل وجود النوع فی الخارج اقول المستفاد من هذا جواب اخر
عن المنقول عن المواشی حيث قال لا نم انحصار جزء المهية فی المادة والصورة

وذلك بان يقال الجنس والفصل كان خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف العلة
على ما ذكره المص وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه مما يحتاج اليه الشيء
في وجوده اذ المتبادر من الوجود هو الخارجي فتدبر اي ولو لم تكن العلة
التامة مرتفعة عند ارتفاع المعلول آه الظ ان يقول اي لو لم تكن العلة التامة
مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك لان ما ذكره من لزوم التخلف
انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة عند ارتفاع المعلول لا من عدم ارتفاع العلة
التامة قبل ارتفاع المعلول ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال اقول
المعتبر في النقض الاجمالي في المشهور ان يمنع مقدمة غير معينة والمنع ههنا متوجه
على المقدمة المعينة والحمل على المعارضة ايضا فيه تكلف لان المعارضة في مقابلة
الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلته من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل هذا الجنا الخ
او يقال انه داخل في المعارضة على تقدير ان يستدل على المقدمة فتدبر
وان لم يكن موجودة يلزم المط وذلك لانه صدق ح ان وجود الامور الغير المتناهية
بط وهو المط اذ عدم الجملة ليس بان يكون الاحاد كلها موجودة والجملة ليست
بموجودة اذ لم يتحقق جزء صوري والجملة تجرد الاحاد لا يقال العلة عدم الجملة
لعدم المعلول الاخير مثلا فلا يلزم بطلان التس لانا نقول المط بطلان هذا التس
بل نقول يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة لو تسلسلت العلل الى غير
النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل شيء يلزم من وجوده عدمه كان محالا
غاية الجملة في صورة توجيه كلامه هذا اقول فان قلت يمكن
ان يقال ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد والا فيوجد
كل واحد من احاد الجملة من غيره فيوجد الجملة من غيره ايضا هف اذ الكلام
في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك الواحد الى فرد من السلسلة

ضرورة امتناع استناد امر واحد شخصي الى كل واحد من فاعلين بالفعل ويقال
الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الوسط والا يلزم تاثير فاعلين
بالفعل في معلول واحد فلا بد ان يكون هو الفرد الاخير فينقطع السلسلة
قلت وسيجيء مثله في كلامه قدس سره ويتوجه عليه انه على هذا يلغو اثبات
كونه واجب الوجود اللهم الا ان يقال لعل المراد انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج
فنقول يلزم الانقطاع وبطلان التس على ما هو المط في هذا الشرح مع انه يلزم
المط الاول فكانه قيل هذا مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا
ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المؤثر لو قيل يجوز ان يكون المؤثر
في بعض الاحاد جزء العلة التامة للجملة اندفع ما اورده قدس سره في الحاشية
بقوله فان قلت ويمكن توجيه ما ذكره بما يرجع الى هذا بان المراد بما يمتنع
انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزء لها اطلاقا للعام وارادة للخاص
لانا نقول من الراس لو وجب ذلك لزم احد الامور الثلثة اقول فيه نظر
اما اولا فلانه لا يخ اما ان يحمل المؤثر في كلام القائل الموجه لكلام المستدل على الفاعل
على ما هو الظ وح لم يصح قوله وعلى الاول يلزم الامر الاول اذ لم يكن كل واحد
من الاحاد فاعلا للجملة وان كان موقوفا عليه لها في الجملة او يحمل على مطلق
الموقوف عليه فح يرد على المستدل انه كيف يمكن ان يقال احاد الجملة
ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على العام مع انه خلاف ظ
لفظ المؤثر فلا بد من الحمل على الاول فلم يصح ما ذكره من لزوم الامر الاول
واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد الامرين وذلك لان العلة التامة
للجزء لا شك انها مما يتوقف عليها الجملة والمفروض ان كل ما يتوقف عليه الجملة
يتوقف عليه كل واحد من احاد الجملة ففي صورة كون اجزاء الجملة مترتبة

في الوجود بحسب الزمان كالسرير نقول العلة التامة للجزء الاخير لما توقف عليه
الجزء الاول فلا يخ اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم تخلف الجزء الاخير
عن علة التامة او تحقق بعده وعند الجزء الاخير فيلزم تقدم الموقوف
وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا اذا حمل قوله سواء كان سببا تاما له
اولم يكن على ان المراد ذلك الاعم لكن تحققه في ضمن الشيء الكل وان حمل
على ما هو الظ فيتوجه انه لم يندفع السوال بالترديد بهذا التوجيه اصلا
وذلك ظ ليلزم من كون السبب التام للمجموع موثرا في شيء من احاده
لا يخفى ما في هذه العبارة بل الاولى ان يقول موثرا في كل واحد من آحاده
لكن غرضه انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع مندفعا على كل واحد
من الاحاد فلو كان موثرا في شيء من الاحاد يلزم توقف الشيء على نفسه
واذا ابطل كونه موثرا في كل واحد منها واراد بالموثر في هذا المقام ماله
مدخلية في الجملة لا المعنى المشهور وهو ما يختص بالعلة الفاعلية لكن
يتوجه ان انكار تاثير الموثر التام في المجموع في شيء من احاده مكابرة
وايضا التمسك بهذه المقدمة هو مدار الجواب بل الاصواب ان يقول
بدل شيء من احاده كل واحد من احاده لانا نقول الفاعل موقوف
عليه فلو صح ذلك آه لا يخفى ما فيه والظ ان قوله تامل اشارة اليه
لو قيل الخارج من الجملة المذكورة لا يجوز آه اقول فيه بحث
اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان يكون الخارج واجبا اما اولا فلمثل ما قال
في الممكن انه لو كان الموثر واجبا لكان داخلا في السلسلة غاية الامر
انه يكون منتهى السلسلة وما اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوابه
ما ذكره في جوابه واما ثانيا فلما يحققه قدس سره بقوله وقد يقرر هذا المقام

بوجه آخر ويقال كما لا يخفى على الناظر ثم ما ذكره من الترديد انه اذا ارتبط بالخارج
الجملة فلا يخ ان يرتبط كل واحد او فرد واحد اذ لا يتحقق ههنا جزء سوى ان يتوجه عليه
ان ما ذكره في كل واحد من الشقين يرد في الشق الاخر فتخصيص كل شق بالمحذور
لا يخ عن تحكم وذلك لانه على تقدير ان يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة
وكذا على تقدير ان يتعلق بفرد واحد يلزم التوارد وهذا مبني على ما نقول ان الكلام
في العلل المستقلة حتى يكون التوارد محذورا وهو ان يقال لا نم
لزوم الخروج عما نحن بصدده الظ ان هذا وان كان منعا صورة لكنه دعوى
في الحقيقة ولا نم بمعنى غير مقبول وما ذكره في مقام السند دليل في الحقيقة
على عدم مقبوليته فتدبر وقد يقرر هذا المقام بوجه آخر ويقال
اقول اذا ثبت الاحتياج الى الامر الخارج يلزم انقطاع الجملة سواء كان
الخارج واجبا او ممكنا بعين ما ذكره فح نقول بلغو الاثبات كون الخارج
واجب الوجود اللهم الا ان يقال كما اشرنا اليه المراد انه حين افتقار الجملة
الى الامر الخارج نقول يلزم الانقطاع وبطلان التسلسل مع انه يلزم للمط الاول
ايضا وهو اثبات الواجب في بعض النسخ ان اراد ما هو في مقام بلة
النظر آه لم يحمل الكلام على ان العلم ضروري بمعنى البديهي وما ذكره بقوله
فان العلة التامة دليل على كونه بديهيا ولا ينافي بديهيته لان الدليل
لم ينطبق على كونه بديهيا والاول ههنا يندفع لان الوجوب آه
اقول يمكن ان يقال الفاعل المستقل في جملة الممكنات الصرفة هو ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية وللزوم اشتماله على فواعل جميع الاحاد لان فاعل
كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير النهاية ودفع الكلام ههنا ظ اذ يمكن ان يقال فيه
ايضا المراد الفاعل المستقل لا جميع ما يتوقف عليه المعلول

لانا نقول اذا اعتبر مع الواجب كل واحد اقول فيه نظر لانا اعتبرنا مع الواجب
كل واحد لكن لا على وجه الجزئية بان يعتبر تركب من الواجب وتلك الاحاد بل ح
اعتبرنا الواجب مقارنا لها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع
ما يتوقف عليه المعلول او ما لا يخرج عنه شئ يتوقف عليه المعلول ليدخل العلة التامة
البسيطة على ما مر وقد يطلق ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلامة
صرح بان المراد ههنا هو المعنى الثاني فخروج بعض الموقوف عليه عنه غير محذور
فان قلت لنا ان نقول لنا لا بد لتلك الجملة من علة تامة بالمعنى الاول وهو
جميع ما يتوقف عليه الجملة فالترديد فيها انها هل هي داخلة في الجملة ام لا الى اخ
الكلام قلت نختار انها عين الجملة كما في المركب من الواجب والمعلول
الاول اذ لا شك ان علة التامة بهذا المعنى نفسه ولو سلم فهذا البحث ما ذكره
قدس سره وحمل كلامه عليه بعيد غاية البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد العلامة
من تفسير العلة التامة بالفاعل بشرائط تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور
وهو الاول لهذا ولا يخفى ما فيه والحق ان تفسير العلة التامة انما يقتضي
توقف المعلول على كل واحد من اجزائها لا توقف المعلول على نفسها
واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح اخر على ما قيل اذ الشرط
لا يكون داخلا في المشروط ولقائل ان يقول لم يقل العلامة انها شرائط
للمعلول بل نسبها الى الفاعل ولعل المراد منها شرائط لتاثير الفاعل وظاهر انها
خارجة عن الفاعل وعن تاثيره والجواب انه ليس الكلام في عبارة العلامة
بل هذا المعنى للعلة التامة مذكور في كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك الشرائط
الى المعلول كيف والشرط على ما مر تفسيره شرط للمعلول كالفاعل والمادة
والصورة والغاية واضافته الى الفاعل بادنى ملابسة على انا نقول اجزاء

المعلول

المعلول كالمادة والصورة نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق عليهما انهما
من شرائط تاثير فاعل الجملة ولا وجه لايراده على وجه السند آه اقول
يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول وذلك بان يكون سند المنع
الضرورة وذلك بان يقال كيف يدعى الضرورة فيها مع ان نقيضها واقع
كالمثال المذكور لا يقال قد يستدل على تلك المقدمة بقوله فان العلة التامة
للشئ يجب تقدمها عليها بالوجود لانا نقول قدم الاشارة ان هذا لا يصلح دليلا
على كونها ضرورية بل لو كان دليلا كان على نفس المقدمة وصحتها على ان منع المقدمة
المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا متوجه على دعوى تقدم
العلة التامة على معلولها بل على دعوى مغايرتها له وقد استوفينا الكلام ههنا
في تعليقاتنا على الرسالة المشهورة في اثبات واجب الوجود لبعض
اجلة المتاخرين روح الله روحه لانا نقول لا يخ ان يجب آه لا يخفى
على الناظر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ المجموع فيه ما اراد بلفظ
المجموع في قوله لان هذا المجموع وهو المراد من لفظ المجموع في المتن فكان المراد منه
المجموع المركب من الواجب والممكن وح يتوجه ان هذا المجموع فرض انه ليس بموجود
فكيف يرد في علة وجوده ويمكن ان يتكلف ويقال اراد به غير المجموع
الاول وهو مجموع الممكنات المرتبة الذي كان الكلام في علته وكان المراد انه
وان اندفع المنع لكن يرد اعتراض آخر وهو ان يقال لا يخ اما ان يجب دخول
كل واحد من اجزاء المعلول المركب في علة التامة ام لا يجب فعلى الثاني يجوز ان يكون
علة التام بعض آحاده اذ ح لا يلزم توقف الشئ على نفسه وعلى الاول كيف
يجوز ان يكون العلة التامة واجب الوجود على ما هو رايكم والاظهر ان يقال
المراد بالمجموع الاول وغرض المعترض ان هذا المجموع وهو مادة النقض وان كان

غير متحقق بزعمي حاشاه نوع ذلك لكنه متحقق عندك فنقول ح هل يجب دخول
كل واحد من اجزاء المعلول في علته التامة ام لا ومصه على انا نقول يجوز في جملة
الممكنات الصرفة ان يكون علته التامة جزئها كالجملة المركبة من الواجب والممكن
عندك وعلى الاول كيف تقول علتها التامة واجب الوجود مع انه لا يتصور
كون شيء من احاد الجملة جزئه ويمكن تطبيق عبارة الشرح عليه وذلك بان يقال
مراده من قوله الثاني هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع لكن كان موجودا
بزعم المستدل ويرتكب خلاف الظ في مرجع ضمير علته التامة في موضعين
وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا اما ان يتحقق هذا المجموع فيتم النقض
او لا يتحقق فيبطل دعويكم فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية آه
فيه نظر لانه ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل الجامع المقارن لسائر ما يتوقف
عليه التاثير او لسائر ما يتوقف عليه المعلول على ما هو الظ من لفظ الفاعل المستجمع
فيرد عليه انا نختار كون الجملة الاولى جزء للثانية ونمنع استحالة توقف المعلول
على الامر الخارج عن الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا
في الامور المعتبرة معه قوله لا يتوقف المعلول على امر خارج عن العلة التامة
قلنا انما يمنع توقف المعلول على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف
عليه المجموع لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان اريد به الفاعل مع تلك الامور
اي المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد التركيب مع سائر ما يتوقف عليه
المعلول كما هو الظ من لفظ العلة التامة فنختار كونه عين الجملة الثانية ونمنع
استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب من الواجب والمعلول الاول مثلا
على ما مر وقد عدل قدس سره عن التقرير المشهور الى هذا التقرير لاجل ورود هذا
المنع ولزوم كون الشيء علة تامة لنفسه فكيف يتمسك في تقريره المرضي بهذه

المقدمة

المقدمة وان اريد الفاعل الجامع لجميع ما يتوقف عليه المعلول من الشرايط دون
اجزاء المعلول وذلك لانها في الحقيقة اثار لا شرائط للتاثير فنختار كون الجملة
الاولى جزء للثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج عنه اذا كان داخلا
في الاجزاء واما ثانيا فلان اي بعض تعريض آه اقول فيه نظر لان علة
العلة علة بعيدة للمعلول لا يصل اثره الى المعلول بل المؤثر فيه انما هو القريبة
ولو سلم فالكلام في العلة المستقلة او التامة وظ ان ما فوق المعلول الاخير
الى غير النهاية لما اشتمل على جميع علل اجزاء العلة اولى بالعلية من اجزائه التي هي علله
ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية من القريبة وهو
وهذا اخص من عليته لنفسه لا يخفى على الناظر ان هذا يقتضي
ان يراد بالعلة التامة المجموع لا الفاعل المقارن وانت بما قررنا تقدر على اقامة
النظر على مواضعه مما بقي فالثانية ان انطبق على الاولى اقول اراد
بالانطباق ان يكون بازاء كل واحد من كل واحد منهما واحد من الاخرى وظ انه
لا يتحقق بدون التساوي ولهذا قال لكان الناقص كالزائد وكذا اراد بالتطبيق
في العبارة الثالثة هذا المعنى ولهذا قال الشارح فيها وعلى الاول يلزم الاول وقال
بعد ذلك لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتجانسين
لا يكون الا بسبب التفاوت واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستوعب
او لا يستوعب فاراد به مقابلة كل واحد من احديهما بواحد من الاخرى والحاصل
ان الانطباق قد يكون تاما من احديهما فقط وقد يكون تاما من كل واحد منهما
والمراد في الاولى والثالثة المعنى الثاني وفي الثانية ما يعم الاول والثاني
لان عدم الانطباق بين فردين مندرجين تحت نوع اقول
ظهر من تقييد الانطباق بقوله تحت نوع جواب اشكال ربما يورد ويقال اذا فرضنا

مطلب التطبيق
برهان

حركتين في زمان واحد احديهما قطعت فرسخا والاخرى نصف فرسخ
فمن قضية الانطباق يلزم مساواة الفرسخ لنصفه وكذا في صورة مساواة
المسافة ومخالفة الزمان بل نقول اذا لم يكن الاندراج تحت نوع واحد
لم يتحقق للانطباق حقيقة وسيصرح به قدس سره في تحقيق كلام الشارح
حيث قال لان الانطباق لا يتصور الا في المتجانسين فيلزم
تناهي اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول تقريب برهان التطبيق على
وجهين احدهما ان يكون ههنا احاد واجزاء غير متناهية في العدد فيحصل
احاد غير متناهية مترتبة بجعل كل واحد من احادها بازاء واحد من احاد الاخرى
على ما قرر ههنا وثانيهما ان يكون ههنا كم متصل كان غير متناه من جهة المقدار
اي غير منته الى حد من سطح او خط او نقطة ويجعل منطبقا على اخر مثله ولا يحتاج فيه
الى اعتبار تجزيته وهذا هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظاهر ان الزمان
كم متصل فاجزائه فيه ينبغي ان يكون بالتقرير الثاني ولما كان المذكور في الكتاب
هو التقرير الاول الصق فلهذا قال قدس سره فيلزم تناهي اجزاء الزمان
ولم يقل تناهي الزمان والحق ان تقرير الدليل في اثبات تناهي الزمان بالتقرير
الثاني وكان النقض بخلاصة الدليل اذ التقرير الاول فيه محل نظر وذلك لان لقائل
ان يقول تجزية الزمان الى غير النهاية في الخارج بط وفي الذهن على سبيل التفصيل
ايضا محال وعلى سبيل الاجمال لا يكفي في اجراء البرهان بهذا التقرير اذ في هذا التقرير
لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى يكون هناك اول وثان وثالث وفي الاجمال
لا يتحقق الامتياز فلا يجري هذا التقرير فيه وايضا في توجيه قدس سره يلزم
تناهي بعض الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح ان المراد لزوم
تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب ههنا ان يعم ويعتبر كل سلسلة من الحوادث

لما كانت متعاقبة متسابقة كان وجود كل منها في زمان خاص به ليصح
استناد الحوادث الى القديم على ما مر فمن تناهي اجزاء الزمان بل من تناهي نفس الزمان
يلزم تناهيها وقد يجاب بان القابل هو الموجود من الكم وتوضيحه
ان اجراء البرهان يقتضي وجود الجملة اما خارجا او ذهنا خياليا والزمان
المنقسم غير موجود في الخارج والموجود منه في الخيال لا يكون الا متناهيا
لان البرهان الدال على تناهي الابعاد ينفي وجود البعد الغير المتناهي في الخيال
ايضا على يشهد به الرجوع الى الوجدان وقد مر جوابه ايضا نعم يمكن تعقله
لكن لا يكفي هذا الوجود في اجراء البرهان لان اللاتناهي من عوارض الوجود
الخارجي والخيالي للابعاد دون التعقل يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح
ومصرح به في كتب القوم ولا يبعد ان يكون قوله تامل اشارة الى منع التقرير
لان وجود الزمان الغير المتناهي خارجا وخيالا مح فيمكن منع صحة وصفه
بالانطباق على هذا التقدير وقد يقال لو وجد الزمان الغير المتناهي لا نصف
بصحة الانطباق وح يلزم التناهي فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي فاللاتناهي
بط ويمكن ان يكون التامل اشارة الى هذه الدقيقة اي غير القوية
لينحصر التقسيم اقول لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول
وبين واحد من علله علل غير متناهية يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين
والا بان يكون بينه وبين كل واحد من علله اما لا يتحقق العلة كالعلة الاولى
او يتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملة لسلم من المناقشتين المذكورين
في الشرح والحاشية واما العبارة الثانية فلانه لا يجب بان مثل
هذا المنع في العبارات الثلث واقول في الجواب ليس مقصود المستدل من توهم
الانطباق ومن فرض الانطباق انا نفرض وقوع الانطباق ثم نقول يلزم منه

الانقطاع حتى نقول الانطباق مح وكذا توهمه ليظهر تقدير الانطباق فالمستدل
لم يبني دليله على وقوع الانطباق ووقوع توهمه بالتفصيل حتى يقال انه مح بل على مجرد
فرضه وتوهمه في الجملة والفرض جائز بل واقع وان كان المفروض محالا فليتامل
فانه دقيق ولا تغفل عن التطبيق بين الكلامين يعني ما ذكره الشـ
في الظ منع المتصلة ولكنه بالحقيقة يرجع الى منع المنفصلة وانت لا تغفل
عن التطبيق بينهما وان منع وقوع احدهما على التقدير اقول تطبيق
ما في الشرح على هذا في غاية السهولة وذلك بان يحمل قوله لو كان التقدير واقعا
على انه لو كان التقدير غير محال بل يجوز ان يكون محالا فلا يترتب عليه شيء منهما اصلا
لا يقال كل واحد من الامرين وان لم يكن لازما بخصوصه لكن القدر المشترك بينهما
لازم لا محالة لانا نقول وقوع احد النقيضين او صادق متحقق في نفس الامر
وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامور المتحققة يصدق كل واحد منهما
على تقدير الاخر لكن على سبيل الاتفاق اذ لا علاقة ههنا كيف ولو كان كذلك
يلزم صدق اللزومية بين كل قضية ضرورية الصدق وبين كل قضية اخرى
صادقة وكاذبة والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض آه
بل الاتفاقية لا ينتج مطلقا ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية مطلقا
يقتضي صدق تاليها فالمقدمة الاستثنائية كانت منافية للشرطية فاين الانتاج
واعلم انه لا حاجة لذلك الى برهان اقول قد عرفت ان المنع الاول
الذي اورد على العبارة الثانية يرد على العبارات الثلث وتقريره ههنا
ان يمنع ويقال التطبيق لما كان مح وكذا قابليته فجاز ان يستلزم محالا آخر
وهو عدم الانقطاع لان الانقطاع لما كان لازما له كان عدمه ممتنعا على هذا التقدير
وخلاصته ان المحالات قد يتخلف عنها لوازمها بل يترتب عليها نقائضها وايضا

ما اورده

ما اورده في العبارة الاولى يرد ههنا وذلك بان يقال عدم قابلية التطبيق
لعجز الوهم لعدم تناهيهما لا لانتفاء احديهما بالزمان والاخرى بالنقصان
حتى يلزم الانقطاع ويمكن توجيه كلام المصنف بانهما كان فتامل في الجملة التي
تناهيها جزؤها فان قيل يحتمل ان يجعل كل جزء من الجملتين بازاء جزء من الاخرى
كل نظيره لكونهما مترتبي الاجزاء طبعا كان رجعه الى العبارة الاولى
بل الحق ان وقوع المجموع آه يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان وقوع الشيء
بين طرفين يقتضي خروجهما عنه فوقوع الكل بين جزئيه غير متصور وح
كان المنافقة مندفعة بالعناية وذلك اما بان يراد بالكل ما عدا الطرفين
او بان يراد بالبينونية بين طرفيه ان يكون لها مبداء ومنتهى لكن ح ينبغي
التعرض للمعلول الذي هو المبداء ايضا وثانيهما ان يكون تائيدا للكلام المتن
وذلك بان يقال وقوع الكل بين المعلول الصرف وعلة من علله يقتضي ان يكون
ذلك العلة طرفا وهو غير طرف اما الاول فظ واما الثاني فلما فرضنا ان كل علة واقعة
في السلسلة كانت واقعة في الوسط لعدم تناهيهما والا فالتقرير
الذي آه اقول فيه تامل بل الظ ان المستدل خلط بين حكم المتناهي وحكم الغير
المتناهي فحكم على غير المتناهي بمثل ما كان حكما على المتناهي على ما يظهر بالتامل
كما انك اذا قلت بين كل واحد دون الذي آه هذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد ما في الجملة دون الذي
وح كان المراد بالاحاد على الترتيب الاحاد التي ليس بينها واسطة وما ذكره
قدس سره في الحاشية حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط
المقدار لا يوافقه وثانيهما ان يعين واحدا وينسب اليه كل واحد بان بينه وبينه
اقل من ذراع وهذا هو الموافق للحاشية والاظهر يحمل قدس سره كلام الشـ على الاول

مع كونه اظهر لامرين احدهما ان استلزام كون ما بين كل واحد واحد منها اقل من الذراع
كون الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد من ارباب التميز فضلا عن الشيخ ويقال ان الشيخ
لما اراد ذلك وثانيهما ان هذا لا يوافق ولا يلائم ما نحن فيه لان فيما نحن فيه ان يعين
واحدا هو المبدا وينسب الى كل واحد من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفهمه ثم اقل جح
قدس سره ومع ذلك نقول صورة كون الكل من الذراع ظ بان نفرض الكل اقل من الذراع
وكون الكل مساويا ظ ايضا في التصوير الذي بينه قدس سره واما كونه اكثر
من الذراع فكما اذا فرض الكل ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى
ثلثة ارباع ذراع وعلى هذا التوجيه كان الاحاد على الترتيب للاجزاء الوحدا نية
من الجملة والاحاد لا على الترتيب للاجزاء المشتملة على الاحاد وهي التي عبر عنها
بقوله المشتملة على اجزائها فتدبر لعدم انتظام برهان التطبيق
فيهما اقول عدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم الترتيب طبعا
ووضعا اذ لا يتحقق ههنا اول وثان وثالث اما في الخارج فظ واما
في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين احادها بان يختص بعضها
بالاولية وبعضها بالثانوية بحسب الوجود الذهني على سبيل الاجمال
فنقول لا امتياز في العلم الاجمالي بل يحصل الجميع بصورة وحدانية بلا امتياز
بينها واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملاحظة
الامور المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور غير متناهية متغايرة
وهو ظ واما في صورة عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج
ضرورة بل الحق ان النسب والاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن
من حيث الوجود الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي بعين ما مر في عدم
الترتيب فان قلت يكفي الوجود الخارجي على التعاقب اذ لا شك ان كل واحد

من تلك الاحاد موجود في زمان مختص به فالمجموع موجود في مجموع ذلك الزمان
الغير المتناهي غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت اتصاف
كل واحد من الاحاد بالاولية والثانوية والثالثية وغير ذلك لما كانت
تلك الاوصاف اضافات ونسبا تقتضي اجتماع تلك الاحاد في الوجود
فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود الخارجي لعرض اجتماعها فيه فتعين
ان يكون في الذهن فان كان وجودا ذهنيا اجماليا فلا يتحقق الامتياز
الضروري لصحة اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا
فيمتنع ان يلاحظ الذهن تلك الاحاد مفصلا دفعة او في زمان متناه بديهة
واما ملاحظتها مفصلا في زمان غير متناه متعاقبة فمح على تقدير حدوث النفس
بل على تقدير حدوث آلاتها ايضا وذلك مما لا نزاع فيه واما ان النفس
باقية ابدية فلا يفيد ذلك لان ما حصل من العلوم والصور في كل ان
لا يكون الا متناهيا هذا كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها مجتمعة
ليصح اتصافها بالنسب التي بينها لان النسب يقتضي وجود اطرافها في الوجود
ولهذا التزموا ان اتصاف اجزاء الزمان بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو
بحسب وجودها في الذهن حتى تكون مجتمعة ولا تكون في الخارج ولو فرض
انها موجودة فيه واما اذا كانت الاحاد مجتمعة في الوجود في الخارج مرتبة
فيه فالعقل اذا طبق احدى الجملتين على الاخرى بان جعل كل واحد من احديها
بازاء واحد من الاخرى كلا النظيرة فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا لان الامتياز
بينهما حاصل في الخارج فيكفي في ذلك الحكم الاجمالي على احادها بالمقابلة
والمطابقة ولما كانت مجتمعة في الوجود الخارجي فيصح اتصافها بتلك
الاضافات والنسب بحسب ذلك الوجود فتامل جدا هذا غاية تحقيق المقام

مطلب في ... [illegible] القدح

والتكلان على التوفيق وقد عرفت ان فيضان الحادث من القديم لا يتصور
الا بالقول بترتب الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل ينفي هذا الترتيب
كان مغالطة ينبغي حله فتامل   واما انه هل يجوز ان يكون آه
اقول لا حاجة الى قيد امتناع الاجتماع وذلك بان يقال يجوز ان يكون هناك
علتان يوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد فكل واحد علة مستقلة كافية
في وجود المعلول وكانت بحيث يجب بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع
يستند المعلول الى مجموعهما معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره
في هذا الكتاب ان عند اجتماع عدم الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع
تلك الاعدام الا ان يقال ح لا يجتمع العلل المستقلة من حيث هي مستقلة
اذ المعلول لا يستند الى كل واحد منهما بل الى المجموع فالعلة بالحقيقة واحدة
بل لا يبعد ان يقال النزاع في توارد العلل المستقلة على معلول واحد وان يصلح
كل واحد منهما ان يستند اليه المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع يستند
الى مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العلتين المستقلتين
من حيث هما علتان مستقلتان بان يستند المعلول حين الاجتماع الى كل
واحد منهما منفردا واستحالته ظ لانه في قوة تحصيل الحاصل واعلم ان القوم
صرحوا بامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد سواء كانت ممتنعة
الاجتماع او كانت مجتمعة او متعاقبة بيانه انهم عرفوا العلة بالمعنى
الاعم بما يتوقف عليه الشيء وعرفوا التوقف تارة بالمعنى المصحح للفاء
وتارة بمعنى لولاه لامتنع المعلول وظ انه ان فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور
كان ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول اما صورة الاجتماع فجريان
الدليل فيه ظ واما صورتي التبادر والتعاقب فلان العلة حقيقة لا تكون

الا القدر

الا القدر المشترك بينهما ولا تعدد في القدر المشترك انما التعدد في افراده لكن هذا
اي التزام كون العلة هو القدر المشترك صحيح في الشرط مثلا ولا يصح في الفاعل
اذ الفاعل في الواحد بالشخص لا يكون الا واحدا بالشخص اذ العقل يقتضي عدم ان يكون
مرتبة المعلول فوق مرتبة الفاعل في التحصل كما يقتضي عدم ان يكون مرتبة المعلول
فوق مرتبة فاعله في التحقق ولهذا لم يجز ان يكون فاعل الوجود الخارجي معدوما
خارجيا بخلاف سائر العلل وذلك لمزية للفاعل على سائر العلل لانه المؤثر
والمفيد بخلاف سائرها لانها شرائط والات للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل
فاذا كان هناك شيئان يصلح كل منهما ان يصير شرطا للتاثير امكن التزام ان الشرط
حقيقة هو القدر المشترك كما قالوا في الصورة الجسمية بالقياس الى الهيولى ان العلة
حصة الصورة واذا كان شيئان يصلح كل منهما ان يكون فاعلا مفيدا لوجود المعلول
يلزم ان يكون الشخص الحاصل بتاثير هذا غير الشخص الحاصل بتاثير ذاك واما العلة
المادية والصورية فالتعدد فيها مع وحدة المعلول غير متصور وحكم العلة الغائية
حكم الشرط وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند الا الى ما امتنع وجوده
بدونه والمعنى المصحح للفاء انما يكون حقيقة بين الشيء وبين ما لا يمكن تحقق الشيء
بدونه فالتفسيران للتوقف متساويان متلازمان واعلم ايضا ان التعدد في كل
علة مستلزم للتعدد في العلل المستقلة مثلا اذا كان التعدد في الشرط يتعدد
العلة المستقلة لان بانضمام كل شرط الى البواقي تحصل علة مستقلة لكن التعدد
ان كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما عرفت واما اذا كان التعدد فيما صدق
عليه فيجوز في غير الفاعل والمادة والصورة هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع
وذلك لان افتقاره الى هذه آه اقول فيه بحث لان الافتقار
والاستغناء متقابلان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا وتعدد الحيثية

التعليلية لايفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لايمكن اجتماع السواد والبياض
والوجود والعدم مثلا بأسباب متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية
الذاتية في كلامه قدس سره وظ ان وجوبه بالاخرى كان علة للاستغناء عن جوزه
وليس قبلها في محل الاستغناء حتى يكون الاستغناء عارضا لذات المعلول مع
وصف وجوبه بالاخرى وهو ظ   وان كان كل مستقلا آه يعني سلم
كون كل علة مستقلة واما العلة التامة فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف
عليه المعلول في الجملة ولايكون ذلك الا مجموعهما فكل منهما مع انه علة مستقلة كانت
بعضا من العلة التامة ولا تعدد في العلة التامة ومرادنا هو ان التعدد في العلة
التامة لايجوز ولا يدعى امتناع التعدد في العلة المستقلة اقول لكن الظ ان العلة
المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة اذ في تحرير الدعوى قال المعلول الشخصي
لايجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل الاول ناهض فيه والثاني كان معطوفا عليه
دليلا على ما اقيم الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لايحتاج الى دليل بل الحق
في الجواب ان يقال مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد
في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال فبطلانه ظ البطلان لانه في قوة
تحصيل الحاصل   اى وان منع ان الفاعل بشرايط يجب آه
وتوجيهه ان يقال ان فان بتعدد العلتين المستقلتين يقول عند الانفراد
يستند المعلول الى ما يوجد معه وعند الاجتماع الى المجموع لا الى كل واحد بالاستقلال
فلا يصدق ان المعلول يجب بكل منهما بل يجب بهما معا واجاب بانا نقول
مرادنا بالعلة المستقلة ما وجب به وجود المعلول اى ذاتا لا بمشاركة الغير
وهذا هو الذى اشار اليه قدس سره بقوله بحيث يمتنع تخلفه عنه نظرا الى ذاته
اى من حيث هو لامقيد بحال الانفراد فقط وان اراد بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه

بمعنى جميع ما يستند اليه فلا يرد ان الفاعل الاخر داخل في الموقوف عليه وبما قررنا
يظهر قوله قدس سره كما يظهر بالتامل الصادق هذا لكن للخصم ان يقول مرادى
بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده يوجد المعلول ويؤثر فيه لكن لا مطلقا بل اذا جميعا
لم يوجد ما يشاركه في ايجاد المعلول وحين الاجتماع يستند المعلول الى المجموع فكان
النزاع في توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي لفظي والتحقيق ما قدمه وهو انه
لايجوز تعدد العلل المستقلة على المعلول الشخصي اما الشخصي مطلقا لامعا ولا بدلا
ولا تعاقبا بالبيان المذكور وهذا التحقيق من نفائس الفن قد تفطن به بعض
اجلة المتاخرين فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق   اولها
مدخل في وجودها في هذا الكلام مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية المعروض
في العارض بالمعنى الاعم ضرورى فلا وجه لقوله والا آه وثانيهما ان المراد بالمدخلية
في الشق الثاني بقرينة المقابلة ما هو بالمعنى الاخص كما ان المراد بها في قوله ان لم يكن
للحرارة مدخل بالمعنى الاعم وكذا لا حاجة الى الترديدات في التفصيل الذى ذكره
المصنف كما لايخفى على الناظر فيها والاخصر ان يقال لاشك في مدخلية النار
في عارضها وكذا الشمس ونحن نقول ان كان كل علة مستقلة لعارضها ثبت
المط والا لكان جزءا لها او شرطا لها وعلى التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة
اخرى فللنوع علتان مستقلتان بالمعنى الصحيح المذكور وهو الظ ثم لايخفى
ما في قول الشارح بكون العلة التامة لاحد المتماثلين غير العلة التامة للآخر
مع النظر عن الاستدراك فانهم صرحوا بان الحرارة النارية غير الحرارة الكوكبية
بالنوع حتى قالوا بان الحرارة جنس تحته انواع اربعة غريزية وكوكبية ونارية
وما حصل من الحركة فتامل والمدخلية بمعنى العلة الناقصة لايكفي في امتناع انفكاك
المعلول عن العلة وقوله تقدمت عليها وهو ظ البطلان توجيهه ان تقدم الصفة

على موصوفها ظاهر البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة واجبة التاخر عن موصوفها
حتى يقال لا وجه لقوله والا ولا حاجة اليه وقد عرفت ما في هذا
المنع حاصله ان المراد بالفناء الذاتي ليس كون الذات مقتضية للفناء حتى
يتوجه منع الحصر بينه وبين الحاجة الذاتية وفيه نظر لان المنع ينتقل الى موضع
آخر وهو انه يجوز ان لا يقتضي الذات الحاجة ولا الفناء لكن يعرض لها الحاجة
الى العلة المعينة في ضمن الفرد المحتاج اليه ولا يتوهم انه عين المنع الثاني لان الحاجة
تعرض لنفس الطبيعة في هذا المنع وفي منع الحصر الحاجة عارضة لنفس التشخص
فالفرق ظاهر فنقول لا يخفى ان العلة الموجودة للمعلول حاصله
انا نختار الشق الاول ويقال ان الفاعل للموجود لا بد ان يكون موجودا
قبل المعلول في مرتبة خصوصية كانت سابقة على صدور المعلول البضع فح
لا تكون تلك الخصوصية نفس العدم اي المصدرية التي امر اضافي اعتباري
لان المصدرية لا يكون سابقة على نفسها فتعين ان يكون هذه اما نفس
الفاعل او امر امقارنا له في تلك المرتبة من الشرايط وغيرها والمفروض
ان ليس مع الفاعل شيء من الاجزاء والشرايط والالات والقوابل فتعين
ان تكون نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل او كان هناك شرايط
فيمكن ان يتعدد الخصوصية وكان كل منها عين جزء منه او شرط له وعلى
ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية ما به الاختصاص اذ ما يكون سببا
لاختصاص العلة بمعلول واقول فيه بحث لان المراد ان كان هو
ان الاختصاص لا بد ان يكون حقيقيا بان يكون للعلة مع معلولها
اختصاص ليس لها مع غيره مطلقا فنقول ذلك مم بل اللازم ان لا يكون لها
ذلك مع غيره مما لا يكون معلولا وان كان المراد هو الاختصاص

بالاضافة

بالاضافة الى غير ما هو معلول فغير نافع اذ يجوز ان يكون هناك خصوصية
مشتركة بين معلولاته لم يتحقق بالنسبة الى غير المعلول لا بد لنفيه من دليل
فان قلت لا شك ان في التاثير في هذا المعلول مثلا كان للعلة خصوصية
حقيقية بالقياس اليه ليست للفاعل مع غيره مطلقا اذ ظاهر ان هذا التاثير
لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غير المعلول فلو صدر عنه معلولان لتحقق
خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل بسيطا وليس له تعدد وشرايط وغيرها
قلت ولا شك ان التاثير نسبة بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين
معلوله هذا وعلة اختصاص هذا المعلول بهذا التاثير هي مهية هذا المعلول
وهي متقدمة على هذه النسبة لا المعلول الموجود حتى يقال انه بعد التاثير
والحاصل ان علة اختصاص كل نسبة بالطرفين هو ذات الطرفين
لان الموضوع هو المشخص للعرض المخصص له وايضا هذا منقوض بانه اذا قدر
المعلول من جهة تعدد الشرط فلا بد ان يكون لكل معلول مع العلة خصوصية
وهي نفس الشرط المخصوص به وكذا يجب ان يكون للعلة مع كل شرط
خصوصية ليست له مع غيره وننقل الكلام اليها فان قيل انها مشتركة
بين العلة وبين كل منها كما مشتركا وكذا ان قيل لعل الخصوصية
اي ما به الاختصاص هو نفس مهية الشرط لا الا الشرط الموجود
اذ يمكن ان يقال مثل ذلك في صدور الكثير من الواحد فتدبر
لجواز تعقل كل منهما مع الغفلة عن الاخرى لا يخفى انه على هذا لا يحتمل
كون احدهما عينا والاخرى داخلا لاستلزام ان تكون بين
المهية آه يعني يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين اقول فيه نظر
قدم اليه الاشارة في بحث الوجود الذهني وتوجيهه ههنا ان كون الغير المتناهي

مطلب الطرفان لا بد ان يكون من جنس الاحاد

محصورا بين الحاصرين انما يمنع لو كان الطرفان من جنس تلك الاحاد حتى يلزم
انقطاع السلسلة اما لو لم يكن كذلك كما يقال مجموع الحوادث المتعاقبة
محصورا بين الواجب والحادث اليومي فلا استحالة فيه
فلا يحتاج الى العلة فيه بحث لان المصدرية على تقدير كونها اعتبارية
وان لم يكن موجودة في الخارج لكن يتصف بها المصدر في نفس الامر فيحتاج
الى علة يتصف فالاولى ان يقول لا يلزم التسلسل المحال لانه ينقطع بانقطاع
الاعتبار اذ علة الاعتباري لا يلزم ان يكون حقيقيا فتامل واعلم
ان المدعى ههنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو كان ههنا تعدد لكن
لا يصدر عنه المتعدد من حيث التعدد كان داخلا في المدعى لجريان الدليل فيه
او مفهوم الصدورات هذا عطف على قوله ما هو سابق على الصدور
يعني اذا كان المراد بالجهات ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي
نقله الشارح من الحكماء صحيح لكن الشأن في اثباته وان كان نفس مفهوم
الصدورات لا ما هو سابق عليها كان المنقول فاسد فالحق ان يحمل على الاول
ولا يخفى على الناظر المتامل في كلامه قدس سره ان حاصل مذهب الحكماء
انه ما لم يتعدد الفاعل ذاتا او باعتبار الجهات تعددا سابقا على الصدور
والتاثير لا يصدر عنه المتعدد ولا يكفي مجرد تغاير الصدور بل لا بد من تعدد
في الفاعل كان قبله وان ما ذكروه انه لا بد من تعدد في الفاعل او في الالات
والشرائط فتمثيل لتعدد الجهات فيه بل تفصيل لتعدد الجهات فيه بل تفصيل
لتعدد الجهات لا يتصور الا بان يكون هناك تعدد القوابل او الالات
او الشروط بل يكفي تعدد الشروط اذ القابل والالة داخل في الشروط على ما عرفته
فتذكر   ويلزم التسلسل او الانتهاء آه التسلسل فيه يتصور بوجهين احدهما

ان الفاعلية

ان الفاعلية وهي معنى الصدور يصدر عنه ايضا وهكذا وثانيهما ان القابلية
صفة كان القابل قابلا لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقض بانه يلزم فاعلية شيء
واحد شيئا واحدا اصلا وكذا يلزم عدم قابلية شيء واحد شيئا اصلا
ويلزم منه ان لا يكون قابلا لشيئين وفساده انه يلزم ان يكون كل صفتين
كان شيء واحد متصفا بهما قابلا لهما معا متقابلين لصدق حد التقابل
عليهما فيلزم انتفاء التخالف عن الاثنين   سواء كانت واحدة آه
هذه متعلقة بقول المصنف تحريكات اذ ظاهر الايقاء ول اللاتناهي بحسب المدة
فقال ليس المراد معنى التعدد المستفاد من صيغة الجمع بل معنى الجنس الشامل
للواحد والمتعدد واما تعلقه بالقوة فلا فائدة يعتد بها فتامل
فلا يخلو عن نظر يعرف بالتامل لا يخفى ان الوجوه التي ذكرها قدس سره حقيقة
على ما قرره واكثرها مشتركة بين توجيه الشرح والمتن والذي يمكن ان يقال
على توجيه المتن بخصوصه ان القبول والاستعداد من جهة الهيولى لا الجسمية
فينبغي ان يقال ان ذلك ليس الا للمادة ولا يخفى توجيه المتن
فنصفها المتحرك اقول هم بنوا على هذا اثبات النفس المجردة للفلك
وح نقول نصف الجسم الذي فرض تحريكه ان كان على تقدير انفصاله بجملة
فظاهر انه يكون حركته موافقة لحركة كله مساوية لها وان كان على تقدير
انفصاله وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاكه محالا فجاز على تقدير وقوعه
ان لا يتحرك او يتحرك حركة مساوية لحركة كله   الاولى حذفه لاضراره
آه هذه الحاشية متعلقة بقول الشيء من عدم التفاوت بسببها وبيانه
لو لم يكن زيادة الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم يكن الجسم الكبير ازيد حركة
من الجسم الصغير وذلك ظ لان بناء الدليل على ذلك وانما قال اولى اذ يمكن

توجيهه بان المراد ان زيادة الجسمية ليست سببا للتفاوت من حيث انها
جسمية لا من حيث اشتمال زيادة الجسمية ان زيادة الجسمية ليست مانعة
بالنسبة الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا مقتضيا لزيادة الحركة
وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكيف وبازاء زيادة الجسم زيادة القوة
اذ معناه انه كيف يمكن ان يقال ان زيادة الجسمية صارت مانعة
عن زيادة الحركة والحال ان في صورة زيادة الجسم لما تحقق زيادة القوة
كان زيادة الجسمية سببا لزيادة الحركة لا انها مانعة عنها وفيه ان من يقول
ان زيادة الجسمية مانعة عن زيادة الحركة مراده ان نفس زيادة الجسمية
مانعة ولا ينافي ذلك كونها سببا لزيادة الحركة من جهة اشتمالها على زيادة
القوة فتدبر لان مقصوده سلب لانهاية الكل آه لا يقال التناهي
نقيض اللاتناهي لكن سلب اللاتناهي الا على قول من قال نقيض السلب سلب السلب
بناء على ظاهر قول من قال نقيض كل شيء سلبه لكنه بط عند المحققين لان التناقض
من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب نقيض
الايجاب كان الايجاب نقيضا له واما سلب السلب فبالحقيقة كان
نقيضا للثبوت السلب بناء على ما قيل ان السلب لا يمكن وروده الا على الثبوت
والوجود بل الحق ان مراده ان اللاتناهي ليس نقيض التناهي لانه بمعنى عدم
الملكة ولهذا لم يتصف به المجردات فتدبر فلا بد ان يكون
اكثر عددا آه ولا يخفى ان الاسرعية اما من جهة الاتحاد في الزمان والطولية
المسافة واما من جهة المساواة في المسافة واقصرية الزمان فههنا
لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف في المسافة وذلك اما بالطولية
ذات المسافة وهو يقتضي لاتناهي الابعاد وهو بط فتعين ان يكون من جهة

تكر

109

تكرر المسافة الواحدة المتناهية ولهذا اخص الكلام بالتناهي فان قلت
لم لا يجوز ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها غير متناهية
من جهة المدة قلت قطعها ح لا يمكن الا بعد قطع نصفها في نصف ذلك الزمان
فيلزم منتصف الزمان الغير المتناهي هف وايضا يلزم ان لا يقطع جزء منها
اصلا لان كل جزء منها له نسبة الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له
نسبة الى كله ايضا فذلك الجزء من الزمان ان كان غير متناهي فلا يمكن حصوله
بتمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي الذي له مبداء ممتنع اذ كل ما حصل منه
دايما ليس الا متناهيا وان كان متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي
الى المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي الى غير المتناهي في الزمان هف
على انا نقول يلزم من ضرورة التطابق بين الزمان والمسافة ومطابقة
كل منهما للحركة مساواتهما وفيه نظر عرفته ومن هذا علم ان اللاتناهي
في الحركات آه اورد عليه بالمنع وسند بان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه
لا اجزاء له بالفعل واذا جزي الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية
العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد
لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تع غير متناهية ويعنى به اذ لا ينتهي
الى مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن ان يفرض تلك المدة
منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا دفعة قلت ح لا يتحقق العدد الغير
المتناهي في الواقع وفيه الكلام وهذا الكلام ما ذكره صاحب المحاكمات وهو حق
لكان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان اسرع اعترض عليه
بجواز ان لا يكون قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنا في نفس الامر
وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض مستلزما لمحال آخر

اقول يمكن ان يقال مرادهم باللاتناهي في الشدة ان يقطع بحركة مسافة
في مدة لا يمكن من حيث الذات قطعها في مدة اقصر منها اي المراد نفي الامكان الذاتي
وظاهر فيما نحن فيه قطع نصف المسافة لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذاتيا
من قطع الكل في نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى انه لا حركة في نفس الامر اسرع
من الحركة المحدود الذي كان الزمان مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر
والا لانتقل العرض الذي هو الزمان عن حركة المحدد اليها هف فتامل ثم يمكن ان يقال
لعل التفاوت من حيث السرعة والبطوء يظهر في اثناء الحركة بان يقع بازاء
كل دورة من البطيء دورات كثيرة من السريع كما في حركتي الفلك التاسع والثامن
فتامل واما الاولان فعلى تقدير صحتهما يعان اقول فيه نظر اما في المدة
فلان اللاتناهي فيها لا يمكن الا اذا كان هناك شيء غير قار الذات ينطبق
على تلك المدة الغير المتناهية حتى يقال انه غير متناه بحسب المدة ولهذا قال الشيخ
ومعنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركة يكون وقوعها في زمان
غير متناه واما في العدة فلانه لو لم يكن تلك العدة متعاقبة واقعة كل منها في زمان
بل كان وقوعها جميعا في آن فظاهر انه لا يجري فيه الدليل اذ لا يمكن زيادة غير متناه
على غير متناه آخر من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد من العدد تبين كعدة
حركتي الفلك التاسع والثامن وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون كل منها
واقعة في زمان مختص به فمجموع تلك الازمنة الغير المتناهية العدد غير متناه
بحسب المقدار قال الشيخ في الشفاء هذا البرهان انما يجري في الاثار التي يجب وقوعها
في الزمان واما الاثار الذي يجب وقوعها في الآن والزمان فلا يجري فيها هذا البرهان
اذ يمكن ان يقال تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان هذه عبارته ولا يخفى
دلالتها على ما ذكرنا وتتناسب محالها المختلفة آه اقول يمكن

ان يقال

ان يقال كلام المصنف راجع الى ما اشار اليه الشيخ من ان هذا البرهان اخص مأخذ
مما يجب وذلك بان يقال يجوز ان يكون تلك القوة وان انقسمت بانقسام
محلها لكنها غير متشابهة كالقوى الحيوانية والنباتية ولو سلم ان الكلام في القوى
المتشابهة الحالة في الجسم البسيط فيمكن ان يقال يجوز ان يكون تاثير الجزء
في جزء الجسم ليس بنسبة تاثير الكل في الكل بل يمكن ان يكون حين الانفصال
لا يبقى للجزء تاثير كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قال الامام الرازي
ولو سلم فيجوز ان لا يكون بنسبة تاثير الكل ويكون تلك الخصوصية مستندة
الى تشخص هذه القوة القائمة بالكل او بتشخص محلها لا بد لنفي ذلك من دليل
الا ان كذلك اذ العقل الصريح آه اقول قد مر في برهان التطبيق ان انطباق احد
المقدارين على الآخر بالمساواة واللامساواة وان كانت حاصلة شاملة
للكم لكن اذا كان الكم موجودا على ما صرح به قدس سره هناك فان قلت الزمان
الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الذهن قلت
وجوده في الذهن ان كان في الوجود الجزئي الخيالي فظاهر ان ذلك باطل بالوجدان
وباجراء دليل تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح به قدس سره وان كانت
في الوجود العقلي على الوجه الكلي فظاهر انه لا يكفي لتطبيق احد المقدارين على الآخر
ليظهر التساوي او التفاوت انما ذلك في الوجود على الوجه الجزئي اما الخارجي
او الخيالي ليظهر ذلك لمن راجع وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان
كذلك يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناه معدوم على غير متناه آخر
معدوم لمجرد وجودها في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على تعقلها هف
هذا ما تيسر لي في الابحاث المتعلقة بمباحث الامور العامة والحمد لله
مفيض الخير والكرامة ونسأل الله ان يوفقني لاتمام باقي الكتاب والصلوة

على من اوتى الحكمة وفصل الخطاب
تمت هذه الحاشية
المنسوبة للميرزاجان
عفا الله له ولوالديه
واحسن اليهما
واليه
سنة سبع خمسين والف

بسم الله الرحمن الرحيم

منهم من زعم ان جميع مباحث هذا المطلب موقوف على ابطال التسلسل
فهي ما ذكره اشارة الى الرد على هذا القائل الغير الفارق ولو كان
جاريا في ابطال الدور اي ابطال الدور لا برد صريحا وليس الدليل
الذي يجري في التسلسل بحيث يمكن اجراؤه فيه حتى يقال انه اراد بما
سيرد ما يتناول الضمني اقول ان ستعلم انه يمكن ا وانما سيرد في ابطال
الدوران شاء الله تعالى مع ان الدور غير مذكور في النسخ التي رايناها
ومن جملتها النسخة المنتهية اليه هذا كله مع انه قد اشتهر فيما بينهم ان
الدور مستلزم للتسلسل فيصح ما ذكره في الجملة وقد بين استلزامه له
في حاشية المطالع واورد عليه ايرادين وقد ذكرنا وجه دفعهما
في تعليقاتنا عليها ولا نطول الكلام بايراده اي اكثر بسطا في الكلام
اي اكثر البسط باعتبار كثرة المباحث المتعلقة به وطول التقرير وقال
وكونه اقل جزءا باعتبار اشتماله على بطلان التسلسل والدور فنفس
الدليل هنا اخصر وباعتبار المباحث المتعلقة به اطنب فلكل وجه
المقصود منه دفع ما توهم من التدافع اقول اقتصر في السؤال
على انه سماه ثانيا اولا واولا ثانيا والاولى ان يدرج فيه كونه
في التقسيم وقع ثانيا واليه اشار بقوله في الذكر كما ان قوله والتفصيل
اشارة الى تسميته ثانيا لان في قوله لما كان شروعا في الجملة وقال
اراد بالذكر ما سماه ثانيا وبالتفصيل ما ذكر اولا من تفصيل اجزاء
الرسالة واما جعل التفصيل تفسيرا وبيانا للذكر على ما فعله
فبعيد لم يلزم التسلسل المحال لا يقال هذا الدليل ليس على بطلان
التسلسل لانا نقول قد مر منه انا نستدل بعد اثبات الواجب
به الى بطلان التسلسل والكلام في انه لابد من تخصيص التسلسل

بما

بما صح الحكم ببطلانه هذا اقول يمكن ان يقال لو تسلسلت المعدومات
الى غير النهاية فمعلول ذلك المجموع لما كان عبارة عن جملة الاحاد
الى كل واحد منها ممكن كان اولى بالامكان فعلته اما عينه او جزؤه
او خارج عنه والاولان والاول ان باطلان بعين ما قالوا في
فيتعين الثالث ثم نقول ذلك لم يكن امرا موجودا بناء على ما تقرر
عندهم من ان فاعل العدم عدم فيكون معدوما والمعدوم الخارج
عن المعدومات الممكنة حينما كان ممتنعا ذاتيا ثم نقول لا بد ان يكون
علة لواحد منها والا لم يكن علة للجملة واذا كان علة لواحد من تلك الاحاد
فعلته لا يكون واحدا من احاد السلسلة والا لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد فينقطع التسلسل عنده فلا حاجة الى التخصيص
بالوجود والتحقيق ان علية العدم للعدم عبارة عن عدم تاثير الوجود
في الوجود فلا يترتب العدمات في العلية فلا تسلسل وايضا العدمات
ليس لها تحقق في الخارج فتحققها في الذهن فما لم يعتبرها الذهن
لم يكن لها تحقق فلا يصح ان هنا امورا متكثرة غير متناهية ايضا
بل ينقطع تحققها بانقطاع الاعتبار وما اشتهر من ان التسلسل
في المعدومات ليس بمحال ليس بمعنى انه يتحقق التسلسل وكان هناك
امور غير متناهية مترتبة وليس بمحال بل انه لم يتحقق التسلسل فيها
على ما علمت فح ينبغي ان يقال بتخصيص العلة بالموجودة ليتحقق
التسلسل ثم نستدل على بطلانه لا لان التسلسل في المعدومات
واقع وليس بباطل على ما هو الظاهر من كلامه فتدبر
ثم اعلم ان المقدمة المذكورة آه اقول هذا وما سبق من الاحتمالين
مدفوع بان مفيد الوجود لابد ان يكون موجودا في مرتبة الايجاد
الذي هو متقدم بالذات على وجود المعلول وعلى هذا فكيف

الموجود آه

على ان نظير الاستدلال بعد اثبات الواجب الى بطلان التسلسل ٥

اي لا يمكن ان ذلك الواحد المعلول للممتنع واقعا
في اثناء السلسلة وفي الطرف الاسفل والا لزم آه
بل لابد ان يقع في الطرف الاعلى فينقطع التسلسل
عند هذا الواحد المعلول للممتنع ٥

يتصور ان يقتضي ماهية من حيث هي بدون اعتبار الوجود وجود
شيء وظاهر ان هذا بديهي ولو لم يتم هذا لم يمكن اثبات الواجب تعالى
بعد نفي الاولوية الذاتية ايضا لما ذكره بعينه فعلم ان بناء كلامهم
في هذا المطلب على دعوى الضرورة في تلك المقدمة وقد صرح بذلك
المص في حاشية التجريد وح لا حاجة الى نفي الاولوية الذاتية اذ على
تقدير تحققها يمكن اثبات الواجب بهذه المقدمة ومع قطع النظر
عنها لا يمكن اثباته مع نفي الاولوية اذ يمكن ان يقتضي امر عدمي وجود
الممكن او ماهيته من حيث هي الى غير ذلك لكن بقي الكلام في انه يجوز
ان يوجد الممكن من غيره بدون ان يكون ذلك الغير مفيدا لوجوده
واذا كان الغير مفيدا لوجوده كان موجودا بالضرورة على ما عرفت
وان لم يكن من غيره اصلا موجوده لا يجوز ان يكون من جهة انه واجب
والا لكان واجبا لا ممكنا فبقي ان يكون الممكن يجوز ان يوجد من غير
تاثير من نفسه او غيره فيه بل بمجرد ان الوجود اولى له واحق به من
العدم وذلك كما ان الواجب موجود من جهة ان وجوده واجب له
من غير ان يكون هناك تاثير من الذات من حيث هي او من غيرها
فعلم انه يحتاج الى نفي الاولوية او نفي كفاية الاولوية اما فائدة
الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا ثبت عدم كفاية الذات
بطريق الاولوية فيحتاج الى امر آخر ومن المعلوم بالضرورة ان المحتاج
الى الغير لا بد له من مفيد للوجود على ما قالوا وما يشعر به كلامه من
ان لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية من غير مدخلية الوجود
مطلقا ممنوع فاسد كيف وقد صرح بذلك الشيخ في التعليقات
وقال في المقالة الاولى من منطق الشفاء بهذه العبارة ان كل واحد
من الوجودين يلحق بالماهية خواص او اعراضا تكون للماهية عند
ذلك

113

ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الآخر وربما كانت
له لوازم تلزمه من حيث الماهية لكن الماهية منفردة او لا
ثم يلزمها شيء وعبارة بهمنيار في تحصيله قريب من هذا ايضا
وقد حقق المص ذلك بان كلامهم ان لوازم الماهية لا مدخل
فيها لخصوص احد الوجودين يدل على مدخلية الوجود المطلق
والا يلغو قيد الخصوص ويرد على ما ذكره في بيان جريانه
اقول هذا لا يخلو عن قوة لكن يمكن ان يقال كون السؤال
مجابا في صورة الدور بجواب آخر لا ينفي جريانه فيه ايضا نعم
جريانه في التسلسل اظهر واقوى ثم تداخل العلل ههنا في ظاهر
النظر وان كان عند التحقيق كانت العلة المستقلة في هذه
الصورة نفس الشيء واما عدم الحاجة اليه فجوابه انه يريد به تفصيل
المقام وتحقيقه وان لم يكن المقصود موقوفا عليه والامر فيه
هين وما قيل في الجواب عن لزوم الترجيح بلا مرجح انه انما
يلزم لو جعل العلة بعض منها معينا وليس كذلك بل المراد علية
البعض مستغني عنه واحدا اي واحد كان ما قول فساده ظاهر
اذ ح يلزم ان يكون الفاعل المستقل به امرا مبهما وهو باطل
لما قد صرحوا بان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا
بالعدد وقد بينه المص في بحث العلة والمعلول من حاشية
التجريد بان العقل ينقبض عن تجويز كل مرتبة المعلول في التحصيل
فوق مرتبة فاعله كما ينقبض عن ذلك في الوجود فح وان لم يلزم
الترجيح بلا مرجح لكن يلزم محذور آخر فاي فائدة في العدول
سواء وان كان حماسا در الاوكام الى مقوله يوفش به بالمنع
اقول هذه المناقشة نشأت من حمل ما يوجد جميع اجزائه

على غير جميع الآحاد وكما هو الظاهر من اللفظ حتى لا يصير الكلام هذيانا وهو الحاصل
عند الاجتماع سواء كان عين الآحاد ذاتا واعتبارا او غيرها بنوع
من الاعتبار في القضية وان كانت عين المعلومات الاربع بالذات لكن
يغايرها بنوع من الاعتبار فمفهوم القضية مغاير لمفهوم المعلومات الاربع
وان اتحد ذاتهما ومصداقهما بل مفهوم القضية عارض لتلك المعلومات
وعروضه لها مشروط بتعلق الايقاع او الانتزاع بها وتلك الاجزاء هي (الحقيقة م)
اجزاء لذوات تلك المعلومات ولا يمكن عدم تحقق تلك الاجزاء الذوات
عند تحقق الجميع نعم قد يقال انها اجزاء القضية بمعنى انها اجزاء لما يصدق
عليها انها قضية بشرطها وقد يتخلف ذلك الشرط عن تحقق ذلك المصداق
الذي هو تلك الاجزاء حقيقة ولهذا يتخلف كونها قضية عن تحقق جميع
الاجزاء فالشبهة ناشئة من عدم الفرق بين ما هو كل لتلك الاجزاء
حقيقة وبالذات وما هو كل لها بالعرض فتوجيه هذا القول انه ليس
المراد بما يوجد جميع اجزائه جميع الاجزاء حتى يصير الكلام غير مفيد
ولا ما يحصل عند اجتماعها مطلقا اعم من ان يكون كلا لها بالذات
او بالعرض بل الظاهر ان ما اورد على المحشي بان جواز كون امر خارج
شرطا للعينية مردود بما قرروه من ان الماهية واجزاءها لا تكون
محمولة مستندة الى الغير مردود لان معنى كلامهم ان ثبوت الشيء
لنفسه وثبوت الجزء له لا يحتاج الى جاعل مثلا كون الانسان
انسانا وكذا كونه حيوانا لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا او حيوانا
وكون المعلومات الاربع قضية ليس من هذا القبيل اذ كونها قضية
امر عرض لها لكنها عين لها بمعنى حمله عليها فهذا ناش من عدم الفرق
بين العينية بحسب المفهوم والذات والعينية بحسب الحمل والاتحاد
في المصداق واما الجواب بان ما هو جزء القضية هو الوقوع او اللاوقوع

بشرط

114

بشرط تعلق الايقاع او الانتزاع بهما بمعنى ان جزء القضية هو الوقوع على هذا
النحو لا بمعنى ان تعلق الايقاع او الانتزاع شرط لكونهما جزئين للقضية حتى
يكون جزء الشيء مجعولا فمردود اما اولا فبما مر الاشارة اليه آنفا وهو ان
مفهوم القضية عرض لتلك المفهومات التي هي كل حقيقة بجزئية الشيء لما
هو قضية من حيث انها قضية ليست جزئية الشيء لما هو كل حقيقة حتى لا تكون
مجعولة للجاعل واما ثانيا فبان هذا خلط بين وصف الجزئية وبين ذات
الجزء ونفسه اذ وصف الجزئية وصف عرضي وليس هذا من قبيل تعلق
الجعل بجزء الشيء واما ثالثا فبان يقال جزء القضية ان كان هو الوقوع مثلا
من حيث هو بلا اشتراط شيء آخر فيتحقق في الصورة المفروضة مع عدم
تحقق القضية فيتم النقض وان كان هو الوقوع بشرط تعلق الايقاع
به لزم الوقوع فيما هرب عنه وان كان هو الوقوع حين مقارنة
الايقاع لا بشرط فالوقوع قد يكون متصفا بكونه جزءا للقضية وذلك
حين مقارنة الايقاع وقد لا يكون وح نقول فوصف الجزئية وصف
ممكن الثبوت لذات الوقوع لا واجب الثبوت لها فلا بد له من علة
تامة فعلته ان كانت متحققة قبل المقارنة ولم يتحقق الاتصاف
بها ح لزم التخلف وان لم يتحقق قبلها فلا بد ان ينتفي شيء من اجزائها
ويحدث حين المقارنة وظاهر ان حين المقارنة لا يحصل ما له
دخل في كون الوقوع جزءا للقضية الا المقارنة فيلزم عليه
ما هرب عنه ولو سلم ان الحادث شيء آخر غير المقارنة فنقول
يلزم اشتراط الجزئية بشرط يحدث عند المقارنة وهو كاشتراطها بالمقارنة
في الفساد على زعمه اذ يلزم مجعولية الجزء فتامل ولا تتخبط وكذا ما اجيب
به بعد التسليم بان هذا على تقدير صحته لا يضر اذ المقصود ان كل واحد
من اجزاء الشيء اذا كان موجودا كان الاجزاء بحيث لا ينشأ عنها

شيء موجودا ولا ريب ان كل واحد من اجزاء القضية اذا كان موجودا
كان الاجزاء الاربعة بحيث لا يشذ عنها شيء موجودا واما ان جميع اجزاء
الشيء اذا حصل يحصل ذلك الشيء فلا يتعلق به غرض في المقام
مردود بان الاجزاء بحيث لا يشذ عنها شيء ليس الا جميع الاجزاء
فمصير الكلام ما توجد جميع اجزائه توجد جميع اجزائه فمصير الكلام
هذيانا فتامل ثم اقول ما ذكره من المثال لا ينطبق على شيء من مذهبي
المتقدمين والمتاخرين من المنطقيين اما على مذهب المتقدمين فلان
القضية عندهم عبارة عن المعلومات الثلثة لا الاربعة على ما هو
المشهور واما على راي المتاخرين فلان المعلوم الاخير الذي هو
الوقوع واللاوقوع بزعمهم لا يصلح ان يصير متعلقا لغير الحكم اي الايقاع
والانتزاع ولهذا كان الفرق عندهم بين صورتي الشك واليقين
ان الجزء الرابع ليس معلوما في صورة الشك اصلا وفي صورة
اليقين صار معلوما وكان عرفوا الحكم والتصديق على راي الحكماء
بادراك وقوع النسبة ولم يخصصوه بالادراك الاذعاني ولهذا
اعترض عليهم المصنف في حواشيه على منطق التهذيب بان الشك
بل الوهم ايضا داخل في تعريفهم التصديق وحقق ان العلم التصوري
يتعلق بكل شيء حتى بما يتعلق به التصديق وان الفرق بين الشك
واليقين انما هو بان في صورة الشك تعلق بالحكم التصوري بالوقوع
واللاوقوع وفي صورة اليقين تعلق العلم التصديقي وهو بالنوع
مغاير للاول وانه كيف يتوهم ان في صورة الشك لا يتعلق
بالعلم بوقوع النسبة مع ان الشك انما يقع فيه وهو فرع ادراكه
في الجملة واذا لم يكن الجزء الرابع معلوما اصلا حين عدم الحكم
فليس له تحقق اصلا فلا يتحقق مادة النقض فالاصوب ان يمثل

بالتصديق

115

بالتصديق على المذهب المستحدث فان مجموع التصورات الثلثة من حيث
كونها معروضة للحكم وبشرط كونها كذلك يسمى تصديقا على هذا المذهب
فهي عين التصديق بشرط عروض الحكم وفيه ان الحكم بامكان
جميع الممكنات الموجودة اقول الجواب عنه ان مقصوده
ان هذا الايراد المنقول قد اورد على الكلام المنقول وهو المذكور
في حكمة العين واجيب عنه بوجهين وحين قيدنا الكلام بالمو جود
لا يرد علينا وليس غرضه انه يرد على ما ذكره ههنا يدل على
ما ذكرنا انه نقل الكلام الذي اورد عليه هذا الايراد واورد
عليه واجاب عنه فقال فيلزم كون كل مركب ممكنا
مستلزم اه ولو كان مراده ان هذا الايراد يرد ههنا لكان
ينبغي ان يقول فيلزم هذا مستلزم اه فعلم ان نظره فيما ذكرنا
وهذا توجيه وجيه لا يحتاج فيه الى جعل الحاشية متعلقة بموضع
آخر مع انها في النسخ التي رايناها لم تكتب الا في هذا الموضع حيث
جعل هذه الحاشية متعلقة بقوله ولا شك في وجود ممكن ما كا لمركبات
وتوجيهها هو ان الجمع المحلى باللام يفيد العموم فخلاصة الكلام هو
انه لا شك في امكان كل مركب ويلزم منه امكان المركبات
الممتنعة فان هذا مع ما فيه من التعسف الذي لا يخفى على
الناظر غير صحيح في نفسه لانه اذا قيل لا شك في وجود
ممكن ما كالمركبات كان المراد بالمركبات المركبات الموجودة
فكيف يتناول الممتنعات حتى يتوجه الايراد وايضا المانع
من جعل الحاشية متعلقة بهذا الموضع قيد الوجود وهو معتبر
في ذلك الموضع ايضا فلا فائدة في هذا الارتكاب فاستقم كما امرت
وعلى ما قررنا عرفت ما في قوله فخلاصة الكلام لان الاحتياج

الى الغير مطلقا اى فى اى وصف كان يقتضى ان لا يكون اه
اراد بالوصف الوجود او العدم لان الامكان اصطلاحا
انما يطلق بالقياس اليهما واراد بالعدم كفاية الذات وعدم اقتضائها
اقتضاء تاما ان للذات مدخلا غاية ما يكون او انها مقتضية
اقتضاء ناقصا وللغير مدخل فيه على ما هو الظاهر من اللفظ
فلا ينتقض بتركب البارى فانه لا يقتضى الوجود اقتضاء
تاما ضروريا ولا بالبارى تعالى شانه بناء على انه لا يقتضى
العدم اقتضاء تاما والدليل على ما ذكره ما تقرر عندهم ان الافتقار
الى الغير معلول للامكان ولا مدخل لغيره فيه ثم افتقار الكل
الى جزئه وجودا وعدما ضرورى كيف وقد عد وامن خواص
الجزء التقدم على كله وجودا وعدما فلا يمكن التزام كون المركبات
الممتنعة بمقتضى العدم لذاتها وان عدمها لا يفتقر الى عدم جزء
منها سيما مع التزام كونها مفتقرة الى الجزء من حيث الوجود
والقول بان فى صورة انعدام المركب بالمرة لا يتقدم عدم الجزء
على عدم كله توهم فاسد ناش من عدم الفرق بين التقدم
الذاتى والزمانى كيف وفى صورة وجود المركب دفعة يتقدم
وجود الجزء على وجود الكل وذلك لان مآل التقدم الذاتى
هو الاحتياج فى الوجود او العدم على ما قرره الشيخ فى النمط
الخامس فى اشاراته وظاهر ان العقل يحكم باحتياج الجزء فى الوجود
والعدم بالنسبة الى كله وايضا المشهور فى تفسير التقدم الذاتى ى
ما هو مصحح لاستعمال الفاء وظاهر ان العقل يحكم بانه وجد
الجزء فوجد الكل وكذا يحكم بانه عدم الجزء فعدم الكل ولا يخفى
منه التزام كون عدم الجزء مستندا الى ذات الكل وقد مر
ان

ان الواسطة اذا كانت مستندة الى الذات لا يصح فى كون
الشئ واجبا بالذات فكذا فى صورة الامتناع لجواز ان يكون
احد المحالين منافيا للآخر فلا يجامعه فضلا عن ان يستلزم
هذا اشارة الى ما استدل به فى شرح المطالع بانه لا يجوز ان يكون
شئ ما مستلزما لما ينافيه وذلك لان الاستلزام ملزوم
لجواز الاجتماع والمنافاة مستلزمة لعدمه فلو كان شئ مستلزما
للآخر وكان منافيا له ايضا يلزم جواز اجتماعه معه وعدم
جوازه معا ضرورة ان اجتماع الملزومين ملزوم لاجتماع
اللازمين ولا يخفى ان بهذا التقرير اندفع ما توهم من انا لا نم
ان احد المحالين ان كان منافيا للآخر كان لا يجامعه لان غاية
الامر ان جمعهما محال لكن المحال يمكن ان يستلزم المحال وذلك لانا
بينا ان المستلزم للمحال الذى هو اجتماع النقيضين اى جواز الاجتماع
وعدم جوازه هو الاستلزام والمنافاة وقد فرضنا وقوعهما
اقول لكن يمكن دفعه بان المراد بجواز الاجتماع اللازم للاستلزام
ان كان هو جواز الاجتماع فى نفس الامر بمعنى ان يتحقق معا فى
الوجود فكون الاستلزام مستلزما له مم كيف واللزومية
قد تتركب من الكاذبين وان كان بمعنى انه ان تحقق الملزوم
تحقق لازمه فيرجع الى مضمون شرطية لزومية هى انه اذا
تحقق احدهما تحقق الآخر وكذا فى جانب المنافاة يرجع عدم
جواز الاجتماع اللازم منه الى لزومية اخرى هى انه اذا تحقق
احدهما لم يتحقق الآخر فيصير مآل الكلام الى دعوى المنافاة
بين اللزوميتين وفيه الكلام الآتى والاولى ان يقال
ان التركيب مطلقا يستلزم الامكان بهذا التزام بصحة الدعوى

117

الكليه التى اورد عليها النقض فى مقابلة من يخصصها احد التخصيصين
والتزام ان مجموع الضدين ليس محالا ذاتيا بل بالغير وليس الغرض
منه تقوية النقض على ما توهمه وصل ح لا يرد النقض ولا يتم
ذلك فقد يروم دعوى لزوم كون شريك البارى تعالى ممكنا من التزام م
كون كل مركب ممكنا وهو محض اقول قد يتوجه على ما اختاره
فى دفع النقض ان التزام كون المركب من الضدين والمركب
من النقيضين ممكنا ذاتيا وانما هو ممتنع بالغير لا بالذات بعيد
عن الانصاف ويقبض عنه الطبع ويتبرأ عنه العقل
ومخالف لتصريحاتهم اقول فى دفع هذا الاشكال القوى الممتنع
بالذات هو اجتماع النقيضين اذ يمكن تحققهما على سبيل التعاقب
والمحال هو مجموعهما من حيث المجموع ولهذا اشتهر فى الالسنة
ان اجتماع النقيضين محال وارتفاعهما فان قلت سهل الكلام
انه فان الاجتماع نسبة قائمة بمجموع النقيضين مفتقرة اليهما والافتقار
ملزوم للامكان الذاتى قلت ان النسبة انما تفتقر الى الطرفين من حيث
الوجود لا من حيث العدم ايضا ولهذا قد يبقى النسبة بين الامرين
بدون انتفاء احدهما كالمحبة والعداوة بين الشخصين لا يقال الاجتماع
بخصوصه نسبة مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم اذ لا يمكن عدمه
مع تحقق الطرفين فعدمه لا يكون الا بعدم احد الطرفين فلا يكون ذاته م
مقتضيا تاما للعدم لانا نقول يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل
التعاقب نعم لا يمكن عدمه مع تحققهما على سبيل الاجتماع وذلك
لا يقتضى افتقار عدمه الى عدم الطرفين بل ذلك لان احد النقيضين
لا يمكن مع الاخر فان قلت كيف يمكن ان يكون الشى ضرورى العدم
وممكن الوجود وقد تقرر فى الطبعيات ان ضرورة العدم ملزوم

لامتناع

بما بعده سرى التسلسل الى جزئيا
مطلب وجوداتها الوجود كلا في جميع
العدم الخطر الى الكرة فانا نجد
الوجود بلا كلمة الجميع نعتنا
لا الوجود في

له دخل فی الافتقار وعدمه واما الثانی فلما نقول وکذا القول بان
جمیع الامور المرکبه من المرکبات المتسلسلة الی غیر النهایة مجتمعة فی الوجود
فیکون ممکنا موجودا بناء علی کون کل واحد منهما مؤثرا کافیا الی قوله
فلا نطلب کاسبا مفید الوجوده فان حکمه بان هذا الفرق تحکم وان
الجملة المرکبة من الممکنات المجتمعة کما افتقر الی علة موجودة کذلک
العلوم النظریة المتعاقبه ینافی هذا ویمکن ان یقال هذا الکلام منه
اشارة الی جواب الایراد المذکور ثم اقول لو سلم توقف الدلیل علی
اجتماع الاحاد فی الوجود یمکن اثبات الاجتماع بوجه آخر غیر ما ذکر
من ان علة الحدوث هی علة البقاء ودونه خرط القتاد وذلک
لانه اذا ثبت انه لا یجوز بقاء المعلول بدون علة مطلقا
بل حین وجود المعلول لابد من وجود علة ما فی الجملة سواء کانت
هی العلة المحدثة اولا او علة اخری هی تسمی مبقیه ثبت انه یجب
اجتماع العلل والمعلولات فی الجملة فیتحقق جملة مجتمعة الاجزاء واما
اثبات ذلک فبان الامکان علة الافتقار فهو لازم للممکن فی جمیع
اوقات وجوده فیتحقق الافتقار الذی هو معلوله دائما واما
القول بانه مفتقر فی جمیع اوقات الوجود الی وجود العلة فی الجملة
وان کان فی ان الحدوث فمدفوع بان مفید البقاء کمفید اصل الوجود
لابد ان یکون موجودا حین الافادة لان البقاء عبارة عن الوجود
فی الزمان الثانی کما ان الحدوث هو الوجود فی الزمان الاول
فظهر ان الفرق بالاولیة والثانویة غیر مؤثر فی الافتقار وعدمه
فیه لا یخفی علیک اقول اجیب عن ذلک بان احتیاج الجمیع   دلکلام
الی علة ظاهر اذ کما ان الممکن الواحد مفتقر الی العلة کذلک
الممکنات الکثیرة وکما ان الموجود الواحد محتاج کذلک الموجودات

فى الاعتبارات والجواب ان الاعتبارات المجتمعة فى كل مرتبة ليست
الا مباهيه والاعتبار الذى هو علة لجميع الاعتبارات خارج
عما اعتبر فى هذه المرتبة وان كان داخلا فى الاعتبار المطلق
وهكذا هذا ويمكن الجواب ايضا بان علة الشئ لنفسه باعتبار
يفضى الى القول بان الاعتبار علة للوجود الخارج لان العلية
ح ليست من جهة نفس الذات لانه عين المعلول بل من
جهة هذا الاعتبار والاعتبار لا تفيد الوجود للحقائق الخارجية
وستعلم ان بناء الدليل على دعوى تلك المقدمة فتامل
الظاهر ان يقال فلا يكون آه اقول غرضه من جمع العبارتين
التنبيه على ان ههنا محذورين اذ يلزم خلاف المفروض
من وجهين احدهما انه يلزم ان ما فرض علة وحده علة
بمشاركة الغير وثانيهما ان ما فرض علة للجميع علة لبعضها
ومنها تقدم الشئ على نفسه بمرتبة واحدة وبمرتبتين
وبمراتب فعنى يلزم الجمع بين الاضداد اقول الاولى
ان لا تقيد فى الشق بعيد النفس ليتناول تقدم الشئ
على علته وكذا يلزم كون الشئ علة قريبة وبعيدة لشئ
آخر مغاير او كونه تامة وناقصة كذلك وفى المحذور الاخر
لم تقيد هذا التقييد حيث قال على معلول واحد شخصى ولم يقيد
بكون ذلك المعلول نفسه ثم هذه كلها بناء على ان الكلام
كان فى العلة المستقلة على ما هو المفروض واما بعد البحث
ظهر ان هذه شروط والعلة المستقلة على ما هو المفروض
واحدة منها فعلى تقدير التسليم لا تضر لان بناء الكلام
على فرض كونها مستقلة والمحذورات لازمة على هذا الفرض

واما

180

واما انه يلزم من هذا الفرض ما سابقه فلا يدفع لزوم المحذورات
غاية الامر ان هذا دليل آخر على فساد المفروض وهذا مفيد
للمستدل لا خفاء فى سياق الكلام اه اقول هذا وان كان
ظاهرا نظرا الى السياق لكن يمكن ان يقال المتبادر من لفظ
جميع الممكنات مع قطع النظر عن السياق هو المجموع مطلقا
وينبغى حمل العبارة على ما هو الظاهر ههنا نظرا الى نفسها
ليصح واما قوله اى تلك الاحاد اشارة الى احاد جميع
الممكنات لا الى الاحاد الداخلة فى السلسلة المفروضة والمقصود
منه التنبيه على عدم اعتبار الهيئة الاجتماعية كما صرح
به ثانيا حيث قال ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد فتدبر
لكان اولى ليتناول المركب من الواجب والممكن
انما قال اولى لامكان دفعه بوجوه منها لفظية ومنها
معنوية اما اللفظية فمنها ما اشار اليه بقوله او يستلزم
له وذلك بتقديره فى نظم الكلام ومنها ان قولهم ان الخارج
عن جميع الممكنات هو الواجب مخصص بما يكون واجبا لذاته
وذلك الخارج ليس كذلك فليس مما نحن فيه واما المعنوية
فوجوه منها ان هذا الخارج لا يمكن ان يكون علة للجميع لان علة
الجملة لا بد ان يكون علة لكل واحد من اجزائها على ما ستقف
فى جواب الاعتراض الثانى فيلزم علية الشئ لجزئه منه ومنها
ان علة الجملة لما كانت علة لكل واحد واحد من اجزاء السلسلة
وكانت مصدرا لجميع الممكنات وكل ما كان كذلك يكون
واجب الوجود لا محالة لان هذا من خواص الواجب لذاته
واما انه مركب من الواجب والممكن ومثل ذلك لا يكون

واحا لذاته فهو بحث آخر يتعلق بالصفات والحاصل انه
يمكن توجيه الكلام بالعناية ولما كان كذلك كان الاولى
ان يكون الكلام على وجه يحتاج اليها فلا يناسبه قوله
وما لا يتناهى لا مجموع له اقول اما اولا فلانه ينبغي ان يقول
وما لا يتناهى ليس بمجموع لان الاشعار باللاتناهي من
جهة ان المجموع هو المتناهي لا ان المجموع ثابت للمتناهي
واما ثانيا فلانه ح كان قوله وما لا يتناهى لا مجموع له
في قوة قولنا ما لا يتناهى لا يتناهى ويصير الكلام هذيانا
قه ان الاشعار بالتناهي اه اقول اراد بالاشعار
دلالته على سبيل التضمن كانه قيل التناهي معتبر في مفهوم
المجموع فيلزم المصادرة فيندفع ما ذكره عن المعنى نعم
يبقى المناقشة التي اشار اليها وذلك يمنع قوله لكن المراد
العلم بالتناهي يتوقف على العلم بوجود الواجب وذلك
لان كثيرا ما نتصور التناهي ونصدق بوجوده ولا يخطر
ببالنا ان الواجب موجود غاية الامر ان التناهي في الوا قع
مستلزم لوجود الواجب وليس الكلام فيه مع انه غير
مفيد ههنا الاولى ان يقال بدون الهيئة الاجتماعية
اقول قد اشار المص الى توجيهه في قوله ولا حاجة في ذلك
الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فاشار الى ان المراد بالملاحظة
هي الاعتبار معه ويشير المحشي الى ان المراد بالاعتبار ما يكون
على وجه الجزئية فالمراد بعدم ملاحظة الهيئة ان لا تكون جزءا
للمحمول سواء كانت عارضة لها ام لا فعلى التقديرين يحصل المطلوب
قد سمعت ما فيه اشار الى ما مر من حديث ان يقال

كان

لكان شرطا لعينية جميع الاجزاء الامر واحد كما في التصديق وانت
خبير بان هذا يرد على موضع اخر وهو قوله على ان المركب
الذي هو عين مجموع الاجزاء وذلك بان يقال مثلا المعلول
اقتران الصورة بالمادة شرط لكون مجموعهما عين المركب
قه اليس منحصرا في هذين القسمين وذلك بان
يقال يجوز ان يلاحظ بعضها واحدا واحدا وبعضها
على نحو الاجمال او يلاحظ اثنان اثنان وهكذا الى غير ذلك
وانت تعلم ان هذا لا يضر في مقصوده فلعل مراده
مجرد التحقيق والتنبيه على عدم الحصر حتى لا يتوهم صحته
قوله ولا ينافيه قوله فيما سبق كما في الاعداد وذلك
لان المراد هناك ايضا ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن
حقيقة الاعداد وان كانت عارضة لها اعلم انهم اختلفوا
في ان الخواص واللوازم المستندة الى الحقائق العددية
هل هي مستندة الى الجزء الصوري لها كما في سائر
المركبات الجوهرية او الى نفس الآحاد بتلك العدة
فقد ذكر في حواشيه على شرح التجريد ان القول بان
الاعداد تتركب من الآحاد لا من الاعداد التي تحتها مبني
على القول الاول اذ على تقدير ان يكون الاثنان مثلا
نفس الوحدتين فلا فرق بين القول بان الاربعة مثلا
مركب من الآحاد بتلك العدة والقول بانها مركبة
من اثنين اثنين وذلك لان حقيقة الاثنين اذا كانت نفس
الوحدتين ومن المعلوم بالضرورة ان نفس الوحدتين
جزء للاربعة لانها مركبة من الوحدات بتلك العدة فالوحدة

بعده الاثنينية جزء لها ايضا وظاهران القول بان الاعداد ليست
مركبة من اعداد دونها مما اختاره المحققون فالتشبيه الذي ذكره
مبني على مذهب غير المحققين ولا حاجة الى اعتبار عدم الهيئة
الظاهر ان يقول الى عدم اعتبار الهيئة ولا بعد ان يكون التقديم
والتاخير من الناسخ ولا اختيار في دلالته على ان الهيئة في كل مركب
لا بد ان يعتبر جزءا منه وذلك لان في كل مركب لا بد من اعتبار
الوحدة اما الحقيقية فكما في المركبات الحقيقية واما الاعتبارية فكما
في المركبات الاعتبارية وذلك لان الوحدة تساوق الوجود
على ما اشتهر ثم لا يخفى ان فيما نحن فيه لا بد من اعتبار الوحدة
اما اولا فلما عرفت ان الوحدة تساوق الوجود فلا ينفك
عنه واما ثانيا فلان تلك الاحاد الغير المتناهية لا يمكن
ملاحظتها تفصيلا فلا بد من ملاحظتها على وجه كلي اجمالي على ما صرح
به المصنف وذلك هو اعتبار الوحدة معها فظهر المنافاة
بين القولين اقول على ما قررنا اندفع ما قيل ان هذا ينافي
القول بعدم دخول الهيئة في السلسلة المذكورة الا اذا
قيل بوحدة السلسلة والسيد لم يقل به ولا هو لازم
من تقرير البرهان في كتبه فلا تناقض في كلامه هذا واعلم ان الهيئة
الاجتماعية في المركبات الاعتبارية ليست جزءا لها على ما صرحوا
به كيف والمركب الاعتباري كالعسكر وان كان تركيبه
اعتباريا لكن وجوده في الخارج محقق والهيئة التي اعتبر فيه
امر اعتباري فكيف يكون جزءا منه انما يكون ذلك في المركبات
الحقيقية التي لها وحدة حقيقية ثم مراده قدس سره ان الاشياء
المتعددة لا تصير شيئا واحدا له وحدة حقيقية ما لم يعتبر معها

هيئة

119

معينة وحدانية هي جزء صوري للمركب والمستفاد من حاشيته
على شرح حكمة العين ان الهيئة الاجتماعية في المركبات الحقيقية
جزء صوري وفي المركبات المتمايزة الاجزاء حسا تكون
عارضة ليست جزءا وانت تعلم ان تمايز الاجزاء حسا
وقع على سبيل التمثيل والا فالظاهر ان المراد مطلق المركبات
الغير الحقيقية اقول وعلى ما حققنا اندفع المنافاة بين
الكلامين نعم يرد على ما في حاشية المطالع ان الوحدة
المعتبرة في المتكلم اعم من ان يكون حقيقيا او اعتباريا
والتصديق عند الامام امر اصطلاحي وليس مركبا
حقيقيا حتى يجب ان يكون الهيئة الوحدانية جزءا له
على ما حققه على ان الحكم بمنزلة الجزء الصوري يصير سببا
لارتباط الاجزاء المادية وهو جزء للمركب فتدبر
هذا ينافي الاعتراف بعلية العلة التامة انتهى اجاب عن هذا
الاشكال في حاشية شرح التجريد بما حاصله ان الموقوف
عليه الواقع في تعريف العلة اعم من ان يكون موقوفا
عليه بتوقف واحد او بتوقفات متعددة فان الكلي
كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير
منها والعلة التامة من قبيل الثاني فيرجع الكلام الى ان
المعلول يتوقف على كل واحد من اجزائها فلا دور اقول
لو كان كذلك يلزم علية المعلول المركب لنفسه فعلم ان مرادهم
ليس هذا العام اللهم الا ان يقال المراد مجموع ما يتوقف
المعلول عليه في الجملة بتوقف واحد او بتوقفات متعددة
وهذا القيد يفهم من اضافة العلة الى الشيء واجاب عنه

الصدر الفاضل بان توقف العلة التامة على كل واحد من
اجزاء المعلول بناء على كون كل واحد منها جزءا لها لا يستلزم توقفها
على المعلول وجزئية نفسه لها كيف ولو لزم عن جزئية كل واحد
من اجزاء شيء لامر جزئية نفس ذلك الشيء لهذا الامر
وتوقفه عليه لزم جزئية الشيء لنفسه وتوقفه عليه اقول
اذا كان كل واحد من اجزاء شيء جزءا لامر فيتحقق ذلك
الشيء عند ذلك الامر فان لم يكن له جزء آخر كان عين
ذلك الامر والا متحقق فيه وكان جزءا له بالضرورة
فان قلت انهم قد صرحوا بان الاربعة مثلا مركبة من وحدات
اربعة لا من اثنين واثنين فههنا كل واحد من اجزاء الاثنين
جزء للاربعة والاثنان ليس جزءا لها ولا عينا قلت
قد علمت ان هذا الكلام منهم مبني على اعتبار الجزء الصوري
في العدد وح لم يصدق ان جميع اجزاء الاثنين جزء
للاربعة بل الجزء لها هو الاجزاء المادية فقط ومنهم من
اجاب بما اشرنا اليه من منع كون جميع اجزاء الشيء
عين ذلك الشيء فمنع كون جميع اجزاء المع عين المعلول بل ذلك
مشروط بشرط مقارنة الصورة للمادة اقول فيه ايضا
بحث لان هذا الاشتراط مع انه محل النظر لما عرفت عند
حل هذه الشبهة مستدرك ويؤيده انا لا نتصور تحقق
الصورة بدون المقارنة فانها لازمة لذاتها اذ ح كان
هذا الاشتراط ايضا داخلة في العلة التامة فالداخل ح
هو الصورة المقارنة للمادة والمادة فيلزم المحذور
وسيجيء في كلام المصنف ملخص هذا الجواب على وجه يندفع

عنه

عنه ما اوردنا عليه ولقوة هذه الشبهة اختار بعض المتأخرين
في الجواب كشارح التجريد ان اطلاق العلة على العلة التامة باصطلاح
آخر لا بمعنى ما يتوقف عليه المعلول ولهذا عرفوا العلة التامة بجميع
ما يتوقف عليه المعلول فجعلوا كون الشيء موقوفا عليه صفة لاجزاء
العلة التامة لا لنفسها فتدبر وعند هذا ظهر اندفاع المنافاة
التي اوردناها فتامل قوله والسر فيه اقول هذا السر يجري
في كل مركب سواء كان محتاجا الى غير اجزائه فيلزم على تقدير
كون العلة التامة متقدمة على معلولها توقف الشيء على نفسه
بمرتبتين اولا فيلزم توقف الشيء على نفسه بمرتبة كما نحن فيه فيما
وليس للخارج فيه مدخل اول وذلك لانه معلوم بالضرورة
ان الامر الخارج عن المركب اذا لم يكن له مدخل في تحقق شيء
من الاجزاء ولا في الجمع والتركيب كما فيما نحن فيه لم يكن له مدخل
في تحقق ذلك المركب اصلا وهذا بخلاف ما اذا كان ذلك
الامر جزءا اذ احتياج المركب الى الجزء لذاته لا في وجوده
فقط والحاصل ان الاحتياج الى الجزء لا يجب ان يكون
من قبل الاجزاء بل يكون لذاته وان كان قد يكون من قبل
الجزء ايضا كما اذا كان جزءا ثانويا واما الاحتياج الى غيره فلم
يكن الا من جهة تلك الجهة او من جهة الجمع فيما يتحقق فيه الجمع
والتركيب وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لا يقال ههنا
تحقق الجمع لازم في زمانه لانا نقول هذا لازم لوجود الآحاد
على النحو المعين ولا يحتاج الى علة على حدة وعلى ما حققنا
اندفع ما قيل عليه لا يلزم من عدم مدخلية الخارج في الواجب
والممكن المفروض عدم مدخليته في المركب كيف ولو كان

كذلك يلزم عدم مدخليه ذلك الممكن والمركب المفروض ضرورة
عدم مدخليته في نفسه وفي الواجب لذاته وكذا الحال
في مجموع الامور الثابته في نفس الامر اقول يمكن ان يقال
مراده بجميع الموجودات جميع الموجودات التي لم يحتج شئ الى [منهما]
الخارج او جميع الموجودات القديمة فعلى مذهب الحكماء لم يحتج
الى شئ خارج عنها او يقال مراده هذا وذلك بان يكون المراد
بالممكن ما يتناول الممكن بحسب الوجود الخارجي وما يكون ممكنا
بحسب ثبوته في نفس الامر بل يكون ممكنا بحسب عدمه حتى يتناول
عدم المانع وهذا المعنى للممكن وان كان غير ما اصطلح عندهم اذ
الممكن اصطلاحا ما يكون بالقياس الى الوجود الخارجي والامر
الاعتباري ممكن باعتبار تحققه الاعتباري الذي كانت علته بهذا
الاعتبار لكن اطلاق الممكن على مثل هذا غير عزيز في كلامهم
بل على انها علة فكل علة يجب ان يتقدم على معلولها اقول يمكن
ان يقال اطلاق العلة على العلة التامة على ما عرفت ليس
بالاصطلاح المشهور فلا يلزمها تقدمها من اطلاقها عليها بل عليتها
باعتبار تقدم اجزائها ولهذا عرفوها بجميع ما يتوقف عليه المعلول
فجعلوا ما يتوقف عليه اجزائها واذا كان كذلك كان توهم
تقدمها ناشئا من تقدم اجزائها فتدبر وايضا قد سمعت مما نقلنا
[عن م] المص ان المراد بالموقوف عليه في تعريف العلة اعم من ان
يكون بتوقف واحد او بتوقفات متعددة وظاهر ان مفاد
التقدم هو كون الشئ مما يتوقف عليه الشئ الاخر على ان في
المشهور لم يكن قيد العلة في تعريف العلة التامة بل عرفت
[بجميع م] ما يتوقف عليه الشئ فظ انه صادق على مجموع الواجب

والعقل

121

والعقل الاول مع امتناع تقدمه على نفسه فالمنشأ في نظره
هو تعريفها وعلى التقادير لا يرد ما توهم فتامل ولعل
مراده هذا يدل عليه قوله اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه
اقول على هذا لم يلزم على تقدير كون العلة هي الجزء كون الشئ
علة لنفسه ولعلله فلا يترتب عليه قوله فيكون علة لنفسه
ولعلله وانما لزم ذلك لو ثبت الانتهاء الى الواجب
لذاته موجودا كان الفاعل المستقل بالتاثير بهذا المعنى هو
الواجب لان جميع ما عداه صادر عنه لذاته او بواسطة
ما يستند اليه ولو لم يكن موجودا تعالى شانه عن ذلك
فكل ما فرض انه فاعل مستقل لتلك الجملة كان ممكنا مستندا
الى علة خارجة غير مستندة اليه ولا شك ان الجملة ايضا
تستند اليه فلا يصدق ان الجملة لا تستند الا اليه او الى
ما صدر عنه اقول هذا الكلام منه مبني على حمل التفسير
المذكور للفاعل المستقل على الظاهر وانه لا بد فيه ان يستند
المعلول الى نفسه بالذات او بواسطة معلولاته وان
ما يستند المعلول الى اجزائه لم يكن مستقلا بهذا المعنى والدليل
على ما ذكرنا قول المص وبهذا تبين بطلان ما قد قيل
انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع الى قوله
لكان علة لنفسه قطعا كيف ولو كان كذلك لم يثبت
عدم صلاحية الجزء للعلية لانه قد اثبت بلزوم كون
الشئ علة لنفسه ولعلله وظاهر انه لا يلزم بعد هذا
التعميم واما ما ذكر بعيد هذا حيث قال على ان المراد بكون
فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا يكون

ما علة خارجا عن فاعل الكل لانه يكون بعينه فاعلا للكل جزءً مبني على
تغيير الدليل الاول الى دليل آخر على ما ستعرف فلا يرد ما قيل
المعلول يستند اليه او الى جزئه او الى ما صدر عنه على ما يصرح
به المص والفاعل المستقل بهذا المعنى ضروري في كل معلول فتدبر
يحصل بهذا ما اشتهر فيما بينهم اقول هذا المركب انما يكون معلولا
باعتبار جزء واحد هو الممكن المفروض والجزء الاخر واجب لذاته
مستغن عن العلة وهذا التركيب انما هو مجرد اعتبار فليس هنا
سوى الواجب لذاته والممكن الذي كان مستندا اليه فما يحتاج
الى الفاعل حقيقة كان له فاعل خارج عنه وصار الحاصل تخصيص
الكلام بالمعلول المحتاج الى الفاعل لذاته واحتياج الممكن المفروض
اليه انما هو من جهة جزئه وان كان محتاجا الى كل واحد من
جزئيه لذاته لكن الاحتياج الى الفاعل انما هو من جهة جزئه
او تخصيص الكلام بالماهيات الحقيقية والمركب المفروض
ماهية اعتبارية فتامل حقيقة ما فيه توجيه ان بين الصورتين
فرقا فان في صورة استناد بعض اجزاء المركب بلا علة
خارجة يلزم عدم استقلال علة المركب لان بعض اجزائه يفتقر
الى علة خارجة عن علة المركب فلا يصدق انه لا يستند
الا اليه او الى ما صدر عنه وفي صورة عدم استناد بعض اجزائه
الى علة اصلا بناء على انه واجب لذاته يمتنع تاثير العلة فيه
لا يلزم عدم استقلال علة المركب لانه مستقل في ايجاد ما يفتقر
الى الايجاد وهو الممكن المفروض وكذا المركب على تقدير تسليم
افتقاره الى المؤثر لذاته ضرورة عدم استناده لذاته وجزئه
الى غير الواجب الذي هو فاعل مستقل له بل يكون من تلك

السلاسل

122

السلاسل يعني كل من تلك السلاسل الغير المتناهية صادرة
عما بعدها وهو ما زاد عليها بواحد وذلك لان لكل واحد منها
كالجملة علتها ما فوق معلولها الاخير والمفروض ان ما فوق
المعلول الاخير علة لكل جزء فكان علة لما فوقها بواحد وكذا في جميع
تلك السلاسل التي عددها غير متناه وكل واحد منها غير متناهي
الاحاد فان كان المستند الى المستند الى الشيء مستندا الى ذلك
الشيء ولو بمراتب غير متناهية يلزم علية الشيء لنفسه بتلك المراتب
الغير المتناهية فان قلت لا يلزم علية الشيء لنفسه بالمراتب
الغير المتناهية لان تلك المراتب انما كانت غير متناهية لولا
تعدد العلية اذ حينئذ يلزم الدور فتنقطع السلسلة قلت
المفروض عدم تناهي عدد السلاسل لانه لازم من لا تناهي
جملة المفروضة فلو لزم شيء من فرض وقوعه كان منافيه لم يكن
مضرا للمستدل بل هذا محذور آخر يدل على فساد المفروض
حيث يلزم منه ما ينافيه فتدبر فيه انه لا يتم ما ذكره
اقول مقصود المص تغيير الدليل في نفي كون العلة هي الجزء
ولهذا اورد حديث ترجيح المرجوح في هذا التقرير فلا يرد
شيء مما اورده لانه رجوع عن الدليل الاول وما ذكره في حاشية
الحاشية من ان قوله المراد بكون فاعل الكل اه يدل على انه ليس
تغييرا فجوابه ان هذا يدل على عدم تغيير الاول بكله وان هذه
المقدمة وهي ان علة الكل لا بد ان يكون علة لكل جزء في الجملة
محفوظ في هذا التقرير لكن لا بالتقرير الاول حتى يتوجه الايراد
بل بالتقرير الاخر وان لم يلزم المحذور المذكور وهو علية
الشيء لنفسه ولعله على سبيل القطع لكن لا يلزم اما هذا واما ترجيح

المرجوح له نعم يرد على هذا منع لزوم ترجيح المرجوح بل ما فوق المعلول
الاخير لما اشتمل على جميع الاجزاء لكان اولى بان يكون علة مستقلة
ولو تم ما ذكره لزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية للمعلول
من القريبة له والظاهر ان قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكرنا
ولا حاجة فيه الى ذكر التسلسل ثانيا حتى يحتاج اه اقول
هذا قد اشار اليه حيث قال ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء
اه وما قيل في دفعه بان التسلسل اللازم اولا انما كان كافيا
في لزوم ترجيح المرجوح ان فرض ان الجزء الذي هو علة للكل
واحد من افراد السلسلة واما اذا فرض ان هذا الجزء هو
ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فلا يظهر بطلانه الا اذا
تبين التسلسل في الجملة ايضا مدفوع بان ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية يفتقر الى جزئه ويكفي ذلك في لزوم ترجيح
المرجوح وافتقار الكل الى جزئه من اجلى البديهيات ولا يحتاج
في هذا التقدير الى بيان التسلسل في تلك الجملة على انه لو كان
كذلك فكيف يقول المص ويمكن التمسك بهذا في نفي علية
الجزء ابتداء على ما قرره ولا يلزم ترجيح المرجوح آه
اقول هذا اشارة الى اعتراض وهو انه حمل ما ذكره في نفي
الفاعل المستقل بالتاثير على الثاني وح يصدق التوقف
على كل واحد من السلاسل فوق المعلول الاخير فكل
واحد منها علة للكل لا البعض فقط حتى يلزم ترجيح المرجوح
والجواب ان مراده لزوم ترجيح المرجوح من علية
الجزء له انه اذا كان البعض فقط علة على ما هو الظاهر
اذ يكفي ذلك في وجود الجملة وايضا هذا مبني على اقل

ما

ما يتصور في كون الجزء علة للكل لزم الترجيح المذكور واما
اذا قال احد العلة كل واحد لا البعض فقط فلزوم توارد
العلل المستقلة ح على طرف الثاني فكانه قيل يلزم اما ترجيح المرجوح
ح على ما هو الظاهر او التوارد على الوجه الاخر وما ذكر
ح بيانه حيث قال لان العلة الموجودة للشيء آه اقول قد اشار
الى الفرق وهو ان الفاعل المستقل لا بد فيه ان يكون موجدا ومفيدا
للوجود ومن المعلوم ضرورة ان ما يفيد الوجود لا بد ان
يكون متقدما بالوجود سواء كان المعلول بسيطا او مركبا
واما العلة التامة فالمعتبر فيها ليس سوى انها جميع ما يتوقف
عليه المعلول واللازم منه ليس الا توقف المعلول على
اجزائها لا على نفسها وقد عرفت ان اطلاق العلة عليها بالنظر
الى اصطلاح آخر والحاصل ان كون مجموع ما يتوقف
عليه الشيء متقدما على ذلك الشيء ليس ضروريا واما ان
موجد الشيء ومفيد وجود الشيء متقدم على ذلك الشيء
ضروري فظهر الفرق نعم يرد ههنا شيء آخر وهو منع احتياج
الجملة المفروضة الى فاعل مستقل بهذا المعنى اي الى شيء كان
موجدا ومع هذا كان المعلول لم يتوقف على تلك
شيء خارج عنه غير صادر عنه بل يجوز ان يكون الموجد
بما يتوقف المعلول على امر خارج عنه غير صادر عنه
سواء يحقق الواجب تعالى شانه ام لا تعالى عن ذلك
اما على الثاني فظ وقد مر الاشارة اليه واما على الاول
فلانه يجوز ان يكون مفيدا الوجود امرا بسيطا ومع هذا
يتوقف المعلول على امر خارج عنه غير مستنده اليه

امورا فرح

بل اما مستقدمة ام لا فتدبر   ولعل ذلك وقع من الغلط في النقل
اقول حاشاه عن ذلك بل هذا الايراد نشأ اما من عدم فهم بيان
ما اشار اليه في اول الرسالة ان هذا المسلك وان لم يكن
مبنيا على بطلان التس لكن بطلان التس يلزم منه ويثبت
به او توهم ان مراده من قوله نحن بصدد ابطاله في اثبات
الواجب بل مراده انه بصدد ابطاله بعد اثبات الواجب
حتى كان مقصودا بالغرض والقرينة عليه ما اشار اليه
اول الكتاب فلا تغفل هذا واما الجواب بان المراد
ان القوم بصدد ابطاله في المقام الآخر وهو مقام ابطال
التسلسل على ما نقله عن المحقق الشريف فتعسف ظاهر
ثم اقول يتوجه على قوله لم يحتج الى علة خارجة عن سلسلة
علل الافراد ان اللازم منه ان يكون العلة للمجموع مجموع
علل الآحاد الذي هو جزء السلسلة وهو ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية وهو في صدد بيان كون العلة نفسها
فالسند لا يطابق المنع هذا واعلم انه لو اختير في الايراد ان
العلة التامة هي الجزء وهو ما فوق المعلول فان علة   شئ من م
اجزائه لم يكن خارجة عنه لم يندفع بما اجاب به عن اختيار
كونها نفس الجملة اذ الجزء متقدم بالضرورة ولا محذور فيه
فتامل   مع انه لم لا بد فيه من بيان انتهائها الى نهاية
وقد عرفت بعض ما يتجه عليه انت ايضا علمت   [illegible]
دفعها فتذكر   لا يدل على جواز كونها عين المعلول
فليس بحثهم آه اراد بحثهم بالجواز المذكور ما اراد
بلفظ التقرير اولا والمقصود انهم لما قرروا ذلك المنع

المبني

المبني على جواز كون العلة التامة للشيء عين ذلك الشيء
حتى عدلوا الى دليل آخر ولم يتوجهوا الى اتمام ذلك الدليل
باثبات عدم جوازه فكانهم جوزوا ذلك   سندا لمنوع
بناء على كون العلة التامة (جواز ام) اقول مقصوده انه اذا فتح باب
جواز كون الشيء علة تامة لنفسه في الجملة فينسد باب
اثبات الصانع فلمانع ان يمنع ابتداء احتياج الممكن
المفروض اولا الى علة مستندا لجواز كونه علة تامة لنفسه
وان التفرقة في ذلك بين ممكن وممكن غير مسلم فيجوز
في كل ممكن ذلك مركبا كان او بسيطا والسر في ذلك
ان انسداد الاثبات بكفيه المنع وعلى ما ذكروه لا ينسد
باب المنع ومتى لم ينسد باب المنع لم ينفتح باب الاثبات
ثم لا يخفى ما في قوله ثم بناه من المناقضة لاشعاره بانه
فهم من قوله لكفى في وجوده انه لكفى في كل ممكن في وجوده
بل مراده انه لكفى ذلك الممكن وهو المركب الخاص المفروض
ثم قال ولو توجه ذلك اي جواز كون الممكن المفروض علة تامة
لنفسه فليمنع في اول المرتبة افتقار الممكن الى غيره وهو
الممكن المفروض اولا ويستغني عن علته بناء على جواز
كونه علة تامة لنفسه فلم يحتج الى غيره فلم يلزم تحقق السلسلة
اصلا وقوله بل هو محتاج الى غيره كالآحاد فتوجيهه ان كون
العلة التامة لذلك المركب نفسه لا ينافي احتياجه الى اجزائه
وكيف يمكن انكار احتياج الكل الى جزئه وح يتحقق السلسلة
بوجهين احدهما ان يقال ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
جزء للسلسلة المفروضة وهي مفتقرة اليه وكذا ما فوق المعلول

الاجزاء الى غير النهاية جزء لما فوق المعلول الاخير الى النهاية وهكذا
وح وان لم يلزم سلسلة متناهية غير متناهية لكن يلزم سلسلة
متداخلة غير متناهية كذلك وثانيهما ان يقال ذلك المركب
مفتقر الى المعلول الاخير وذلك المعلول الى علة وهكذا
فيتحقق سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم التسلسل المحال
فيمكن اثبات الواجب بالمسلك المبني على ابطال الدور
والتسلسل ولا انسداد بالكلية وجوابه قد علم مما قررنا
وذلك لانه على تقدير تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه
لم يتحقق الممكنات الغير المتناهية وحمل كلامه على انه لما
افتقر الى اجزائه لم يكن واجبا بل كان ممكنا ليس على
ما ينبغي لابتنائه على انه اراد بقوله فلم يحتج الى غيره انه يلزم
ان يكون الممكن واجبا وليس كذلك اذ لو كان مراده
ذلك لكان قوله بعده فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا
تكرارا ابدا ويمكن ان يقال مقصوده من انسداد باب
اثبات الصانع انسداد باب اثباته بالمسلك الغير
المبني على بطلان الدور والتسلسل بل بالمسلك الذي كان
الكلام فيه بقرينة كون الكلام فيه وح يندفع الوجهان
اللذان قررناهما في تحقق السلسلة الغير المتناهية اذ ح
لم يلزم بطلان التسلسل حتى يلزم منه بطلان المفروض
بل يتعين الاستفسار عن علة الجملة وقد يورد انها عينها
ومن الناظرين من حمل الكفاية في قوله على معنى عدم
الحاجة الى الخارج عنه ولا ينافيه الاحتياج الى الجزء ودفع
المنع المذكور بهذا انما اورد من عند نفسه السلسلة

الغير

الغير المتناهية المتداخلة ولا يخفى ما فيه من التعسف اما في الثاني
فلزم رجوعه الى ما قررنا في توجيه كلام المحشي وقد اجبنا
عنه واما الاول فلان كفاية الشيء في نفسه بهذا المعنى لا يدفع
تحقق السلسلة الغير المتناهية على ما قررنا فيمكن اثبات الصانع
بابطال التسلسل سيما الفاعل ضروري بهذا مسلم لكن كون
ذلك الفاعل الغير الممكن المفروض غير مسلم بناء على التجويز المذكور
اذ العلة التامة قد يكون نفس الفاعل على ما سيعلم فاذا جاز
ح العلة التامة كونها نفس المعلول فليجز في الفاعل ايضا على
ما عرفت ان التفرقة في ذلك بين ممكن وممكن وعلة وعلة تحكم
لا يسمع في مقام المنع بعد التجويز المذكور واما قوله ولهذا
اختاروا كون العلة هي الفاعل المستقل فجوابه ان غرضه الايراد
عليهم بان تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه ليس على ما ينبغي واما ان تجويز
ذلك يؤدي الى تجويز كون الفاعل المستقل للشيء نفس ذلك الشيء
فلا فائدة في العدول عن الاولى الى الثانية فهذا لا يضره بل هذا ايراد
آخر عليهم سيجيء الاشارة اليه في كلامه لو كفى ذاته في وجوده
وانه تم القول بعدم كفايته اما للاحتياج الى الخارج عن ذاته فلم يكن
علة تامة لنفسه هف واما للاحتياج الى جزئه ولا يمكن احتياج
الجزء الى الخارج لما عرفت فذات الجزء كافية في وجود الجزء
والاجزاء كافية في وجود الحادث فيلزم قدمه لا محالة على انك
قد عرفت انه لا فرق بين المركب والبسيط في ذلك واذا
جاز في البسيط كونه علة تامة لنفسه كان قديما لا محالة
لكن الكلام في ان التسلسل في امثال تلك الامور هل هو محال ام لا

ليس المقصود منه الاعتراض على ما ذكره على ما توهم بعض الناظرين
اذ الظاهر ان هذا الكلام لا يدفع ما ذكره بل غرضه الاشارة الى ان
في وجود كل حادث لا بد من سلسلة حوادث مترتبة غير متناهية
وكون هذا التسلسل محالا او لا محالا بحث وتامل لان تلك الامور
لما جاز ان لا يكون من الموجودات الخارجية فينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار الذهني وايضا تلك الامور لما لم تجتمع
في الوجود اذ كل سابق معد للاحق على ما فصل في مقامه
واستحالته محل تامل فبرهان التطبيق عند الحكما غير جار فيه
وعند المتكلمين جار فيه ولهذا اضطر المتكلمون في صدور الحادث
عن القديم الى التزام تخلف المعلول عن العلة التامة على ما اختاره
الامام في شرح الاشارات في دفع دليل قدم العالم ولا يخفى ما فيه
يعلم ما فيه مما ذكرناه انفا انت ايضا تعلم جوابه مما ذكرناه
انفا فليتذكر ليوافق بعض التقسيمين الاول هذا حق وصدق
وقد صرح في غير هذا الموضع بان الاحتياج الى الغير مطلقا يعتبر
سببا للامكان وينافي الواجبية وبذلك ابطل تركيب
الواجب من الاجزاء لكن ههنا نظر الى الظاهر وان النظر الى
جزء الشيء من تتمة النظر الى ذات الشيء وبناء كلامه على التوفيق
بين التقسيمين كما هو الظاهر واما عند التحقيق فذلك داخل
في الممكن لذاته كيف ولو حمل التقسيم على الظاهر حتى يدخل
في الواجب مثل ذلك لزم ان يكون الجملة المركبة من جميع
الممكنات والواجب تعالى وكذا المركب من الواجب
ومعلوله الاول داخل في الواجب اذ يصدق عليه انه يجب

وجوده

126

وجوده بالنظر الى ذاته بهذا المعنى الاعم وفيه ان هذا
ثم بمعنى كون العلة التامة بمعنى وجود المعلول غير مسلم على
تقدير كون العلة عين المعلول اذ لا يتصور ح اقتضا وتاثير
اقول لو لم يكن ههنا اقتضاء وتاثير فلم يكن علة حقيقة والكلام
على فرض كونه علة لنفسه والتحقيق ان العلية والاقتضاء
ههنا عبارة عن عدم اقتضاء الغير له وانه لا ينفك عن ذاته
كما قالوا في تغير الواجب ما يقتضي ذاته الوجود مع تصريحهم بكون
الوجود عين الواجب فالمراد بالاقتضا ما ذكرنا صرح بذلك
في حاشية التجريد وح كان المراد بسلب الاقتضا في تغير الممكن
سلب الاقتضاء بهذا المعنى ما دام تحقق الاقتضا بهذا المعنى لم يتحقق سلبه
فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا بل كان واجبا نعم يمكن المناقشة فيه
بان كون العلة التامة مقتضية للمعلول غير مسلم بل المقتضي هو العلة
الفاعلة كيف والعلة التامة في المركبات متاخرة عن المعلول
لكن هذا لا يضره بناء على ما قرروه من ان اقتضاء الجزء في قوة
اقتضاء النفس اذ المراد ان المعلول لا يفتقر الى الامر الخارج عنه
فتدبر ثم ما ذكره في معنى الاقتضاء التام مما اختاره في حاشية التجريد
في بحث المواد الثلث لكنه ههنا نظر الى ما هو المشهور وهو ان
المقتضي التام الذي سموه فاعلا مستقلا لا بد فيه ان يكون بعد
تحققه لا يفتقر المعلول الى امر آخر وجزء العلة والعلة البعيدة
ليست مما يفتقر المعلول اليه بعد تحقق الكل والعلة القريبة
نحو ان يكون تلك العلة الفاعلية مركبة اقول مراده
من بساطة العلة التامة ان لا يتركب من انواع مختلفة من
علل ذلك المعلول مثلا ان يتركب من فاعلية ومادية او صورية

او غائيه او نقول مراده ان العلة التامة البسيط يتحقق في العلة
الفاعليه يعني عند اتحادهما يتحقق البساطة ولو في بعض الاوقات
لان العلة اذا كانت عين العلة الفاعليه كانت بسيطة
البتة ومشكوك فيه على التقرير الثاني وذلك لان في كل
معلول يمكن ههنا شئ لو وجد لكان مانعا لكنه معدوم ولهذا
وجد المعلول وبالجملة يتحقق شئ من شانه ان يمنع المعلول
وينافيه وقد صرح في حاشيه التجريد بان المراد هو الثاني ثم قال
العقل لا ينقبض عن ان يكون شئ ما لذاته توجب امرا من غير
مداخلة امر آخر معه في العلة ولا دليل على استحالته بل التفتيش
ربما يوجبه وكون معلول على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضي دخول انتفاء المانع لجواز ان يكون لازما للعلة من
غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا
على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه اقول ويؤيده
انه لو كان كذلك لزم توقف الواجب تعالى شانه
على انتفاء ضده هف ثم لما كان قوله لا دليل على استحالته
لا يكفي في مقام الدعوى عقبه بقوله بل التفتيش ربما
يوجبه ولعله اشارة الى ما قيل ان يقال ان في صدور
المعلول الذي لم يتحقق قبله شئ لا في الخارج ولا في
الذهن اصلا لم يكن شئ من شانه ان يتصف بالمانعيه
حتى كان عدمه معتبرا في العلة التامة اذ الاتصاف
بالمانعيه او بان من شانه ان يمنع يستدعي ثبوته في الجملة
والمفروض انه حين صدوره لم يتحقق شئ آخر بوجه

من

من الوجوه ويحتمل في الخاتمة ما يقرب منه وفيه تامل بعد
ثم على تقدير عدم اعتبار المانع في العلة التامة لا يلزم بساطة
اذ الامكان والاحتياج والتاثير والوجوب كل ذلك مما
يتوقف عليه المعلول وكان داخلا في العلة التامة وهي
متحققة في جميع المعلولات وقد دفع البعض عن الامكان
بانه يعتبر في جانب المعلول وكان داخلا في العلة التامة
وهي متحققة في جميع المعلولات وقد دفع النقض بالامكان
بانه يعتبر في جانب المعلول فلم يعتبر في جانب العلة بمعنى ان
العلة ما يتوقف عليه الممكن والمتبادر من تلك العبارة
ان المراد ما عدا الامكان اذ المعنى ما يتوقف عليه المعلول
بعد امكانه اقول وكذا المتبادر منه ما عدا التوقف الذي
هو الاحتياج واما الوجوب فيمكن دفع النقض به بان
يعرض انه المعلول الذي كان علته التامة بسيطة ويحتمل
هذا في كلامه آخر الرسالة لكن بقي الكلام في التاثير الذي
هو الايجاد اللهم الا ان يقال المراد ببساطة العلة التامة
ان لا يتركب من اشياء موجودة في الخارج فيندفع النقض
بالجميع وبعدم المانع ايضا وان لا يتركب من اشياء موجودة
في الخارج او معدومة بمعنى ان يتوقف المعلول على وجودها
في الخارج او عدم وجودها في الخارج فيندفع النقض بما عدا
عدم المانع او يقال المراد بالبساطة ان لا يتركب من العلل
الاربع المشهورة وهذا هو الاظهر مع شرط عدمي
بان يكون ذلك الشرط العدمي او الوجودي جزءا من المقتضي
الذي هو المؤثر والمفيد للوجود وفي الثاني كانت الامتناعية

نفس

بعض الاولوية الصادرة عن الذات والجواب عن الجميع
ما اشرنا اليه من ان المعلول لابد من مفيد للوجود والعلم به
ضروري والمفيد للوجود في مرتبة الافادة التي قبل مرتبة الوجود
ولابد ان يكون موجودا والماهية قبل الوجود لم يكن موجودا
ولو حمل على الاستدلال اقول هذا هو الظ ويدل
عليه قوله فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة
اذ الاعتماد في النفي والاثبات بالدليل لا بالمنع واما السؤال
المذكور كان مناقضة ومنعا فجوابه انه لما اشار الى
ان هذا وان لم يتوقف عليه الدليل لكن لما كان من المطالب
في البحث فيه فهم ان التعرض له لتسديد على وجه كان مرتبطا
بالدليل قوله ان العلة الصورية لا توجد في الخارج اقول
العلة الصورية لا توجد في الخارج في زمان من الازمنة
الا عارضة للعلة المادية بمعنى ان وجودها الخارجي لا ينفك
عن المعروض ولا يتقدم عليه بالزمان ولا يلزم منه ان لا يتقدم
وجودها في الخارج بالذات على عروضها للعلة المادية
بل الحق انه ما لم توجد في الخارج اولا لم تعرض لها في الخارج
والمقصود هاهنا هو التقدم الذاتي دون الزماني والمراد
لا اعتبارهما منفردين اعتبارهما لا بشرط الارتباط والكلام
اعتبار الشيء لا بشرط شيء ومن المعلوم ان
اعتبار الشيء لا بشرط شيء مقدم على اعتباره بشرط
ولقد تكرر في كلام الشيخ تقدم الطبيعة لا بشرط شيء
على الطبيعة بشرط شيء وتقدم البسيط على المركب
واما قوله فما ذكره كلام على السند اه فقد عرفت ان ما نقله

عنهم

عنهم محمول على انه استدلال وح كان المنع والسند في مقابلته صحيحا
بحسب الاداب نعم يتوجه على المص ان منعه هاهنا لا يجامع المنع
الذي اورده في قوله وانت خبير في مقابلة المجيب وذلك
لان السؤال المذكور ان كان استدلالا كما هو الظاهر من قوله
اعتمدوا وان كان الجواب منعا مع السند فلا يستقيم في دفعه
المنع بقوله اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي وان
كان منعا وسندا فلا يستقيم في جوابه هاهنا المنع مع السند
الا ان يقال نختار الاول ونحمل الجواب المنقول على المعارضة
وح يستقيم المنع في الموضعين فتدبر قوله اما باختيار
الشق الاول اه الحق ان اثبات المقدمة الممنوعة باختيار الاعتبار
الاول وهو اعتبارهما منفردين لكنه قال اولا العدم توقف غرضه
على اعتبار الاول بخصوصه وحاصله انا اخترنا انهما علة من
جهة اعتبارهما منفردين قولك انهما بهذا الاعتبار ليس عين المعلول
وقد اعتبر في العلة التامة باعتبار في الجملة فكان متقدما على
نفسه بمرتبتين وما ذكره بقوله وانت تعلم ما آله ما ذكره المصنف
بقوله قلت لان الشرط اه هذا الشرط وان لم يكن موقوفا
عليه لكنه شريك مع الشرط المشهور في كونه خارجا فبهذا الاعتبار
صح مقابلته بالجزء وعلى ما فصلنا هذا المقام يمكن توجيه المرام
بما لا يتوقف على ارتكاب هذا الكلام وذلك بان يقال
عينية مفهوم لشيء بمعنى حمله عليه قد يكون مشروطا بشيء قد يتحقق
وقد لا يتحقق كما ان عينية الضاحك لزيد وحمله عليه يتوقف
على ادراك الامر العرضي نعم عينية شيء لا اخر بحسب الماهية

شيء صح

والمفهوم لا يمكن ان يتوقف على هذا لكن الظاهر ان ما نحن فيه
من قبيل الثاني فتامل قوله ان جميع الاجزاء اه اقول حاصل
كلامه في هذا المقام منع كون جميع الاجزاء غير المعلول في صورة
عدم تحقق الجزء الصوري وتسليم ذلك في صورة تحققها وليس
في ذلك تحكم اذ ليس غرضه ان هذا المنع مختص بالصورة الاولى
بل هذا المنع مشترك الورود والفرق بين الصورتين انه لما كان
لجميع الاجزاء في صورة تحقق الجزء الصوري اعتبار ان كان باحد سما
عين المعلول وبالاعتبار الاخر جزأ من العلة التامة متقدم على
المعلول سلم في هذه الصورة كونه غيره وجزأ من العلة التامة
تبرعا وتنزلا مع امكان منعه وفي الصورة الثانية لما لم يكن له
اعتباران لا يمكن ذلك التسليم فتعين في جوابه ذلك المنع ولا
تحكم ولا تعسف اقول يمكن ههنا تحصيل الاعتبارين في المجموع
الذي ليس له جزء صوري وذلك بان يقال جميع الاجزاء بشرط
الترتيب الواقع بينها اي معتبرا معه عين المعلول وجميعها الماخوذة
لا بشرط الترتيب وهو اعتبار منفردة داخلة في العلة التامة متقدمة
عليها وعلى المعلول ولا استبعاد في تقدم الاعتبار الثاني على التزام صح
الاعتبار الاول بل الحق انه كذلك ضرورة تقدم اعتبار لا بشرط
على اعتبار بشرط على ما قررنا ثم نقول في توجيه منع كون جميع الاجزاء
للعلة التامة انهم قالوا ان الاربعة مثلا ليس مركبا من اثنين واثنين
ولا من ثلثة وواحد بل من وحدات اربع فانا نتعقل الاربعة بكنهها
بتعقل الوحدات الاربع مع الذهول عن ماهية الاثنين والثلثة
ويكفي لتحقق الاربع تلك الوحدات وبعد تحققها لا حاجة الى شيء آخر

ومنها

ومنها صح اقول وانت خبير بان ما ذكروه في العدد جار المعدود صح
في العلة التامة فانه مركبة من كل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول
لا من التراكيب المحتملة بين اجزائها مثل التركيب من الفاعل والمادة والتركيب
منهما ومن العلة الصورية الى غير ذلك ثم المستفاد من تفسير العلة
التامة بمركبة من كل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول لا من المجموعات
والمركبات المحتملة هذا لكن المص ذكر في حاشية التجريد ان هذا الحكم مع
القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا ستر به واما مع
نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام
امر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد انتهى
اقول ومما بين ظهر ان ما اورده ههنا كلام جدلي ليس مرضيا
له وقد اشار الى ذلك في النسخة المنقولة منه في هذا الموضع
وهي زيادة قوله اما اولا بعد قوله قلت بلا تغيير الى قوله
فلا يكون جزأ من العلة التامة ثم زاد بعده قوله واما اذا اعتبر
فيها اعتبار خاص يكون جميع الاجزاء الملاحظة لا على وجه
الارتباط غير المجموع كما بينا وجزء من علته التامة واما ثانيا
فنقول جدلا ان كون كل من الاجزاء جزأ من العلة التامة ومتقدما
عليها لا يستلزم كون مجموع الاجزاء جزأ لها ولا ينافي كونها عين المعلول
كما لا ينافي تقدم كل جزء على المعلول بلا واسطة كون مجموع الاجزاء
عينه كما مر تحقيقه فكما جوزتم كون المجموع متاخرا عن كل جزء بلا
واسطة فلم لا تجوزون تاخره عنه بواسطة العلة التامة فافهم
فان قلت لو لم يكن جميع الاجزاء جزأ من العلة التامة لكان اما عينها
او خارجا عنها وكلاهما باطلان قلت هو بمنزلة الجزء التحليلي في عدم
توقف المجموع عليه وليس كل داخل في الشيء يتوقف ذلك الشيء

عليه كيف ولو لزم ذلك لم يتصور الامور الغير المتناهية بل المتعددة
مطلقا من غير ترتب ضرورة ان المجموع اذا اسقط منه واحد يتوقف
عليه المجموع وهذا المجموع الثانى على المجموع اذا اسقط منه اثنان
وهكذا فيلزم الترتب فى النفوس الغير المتناهية التى اثبتوها
وجوزوا فيها فيجرى فيها التطبيق بل لم يكن لتخصيص الامور الغير
المتناهية بالمرتبة معنى انتهى اقول لما كان فى النسخة الاولى نوع
قصور للكلام عن الوفاء بالمرام غيرها الى هذه النسخة وانت
تعلم ان ما ذكرنا فى توجيه كلامه فى النسخة الاولى ما ذكره بقوله
واما ثانيا واشار الى انه جدلى كما تلقنا واشار بقوله واما اذا
اعتبر فيها ارتباط خاص الى مثل ما قررنا فى تحصيل الاعتبارين
فى جميع الاجزاء فى صورة عدم الجزء الصورى كما فيما نحن فيه
ثم انك عرفت ان السؤال المنقول بقوله اما الاول فلاستدلال
بقوله اعتمدوا وما ذكره المص فى جوابه منع وسند مما ذكره
المحشى بقوله مجرد دعوى بلا دليل خروج عن الاداب
والعجب منه قال ومنعه فى المركب الذى ليس له جزء صورى
مما لا وجه له فاعترف بان ذلك منع فكيف قال دعوى
بلا دليل ولقد بسطنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام المقام
ثم نصل الى ما هو غاية المرام ولا وجه لتخصيصها بتعددها
عليه وجه التخصيص انه اتفق البحث فيه وكان نظره وقصده
بالذات فى هذا المقام الى تعددها وقد فرغ عن البحث عن عينيتها
ولا ينافى ذلك كونها جارية فى المقام الاول الذى هو عدم
عينية العلة التامة للمعلول بل نقول يحتمل ايضا القول
بان الفاعل ضرورى وذلك لانهم جعلوا الفاعل من اقسام العلة

الخارجية

الخارجية وفى المعلول المفروض لا يلزم الاحتياج الى العلة
الخارجة بهذا مقصوده وانت علمت ان من تجويز كون العلة
التامة عين المعلول يحصل تجويز كون الفاعل ايضا عينه
بناء على ان الفرق تحكم فتامل فيه واما انه يحمل كل من وجوه
مغايرة الفاعل وتعدده فاعما يظهر على الوجه الثانى وقد
عرفت انه غير مرضى للمحشى فتذكر اللهم الا ان يقال
ان تلك القواعد مخصوصة بالممكنات الصرفة اقول
الاظهر ان يقال تلك القواعد مخصوصة بالمعلول الذى
له وحدة حقيقية والمعلول فى هذه الصورة ليس له
الا باعتبار فان قلت يمكن دفعها بان هذا المجموع ليس
ممكنا بل المحقق ههنا واجب وممكنات او واجب وممكن
والكلام فيما كان ممكنا مثلا المجموع لو لم يكن ممكنا فى ذاته
لكان واجبا لذاته فهو لانحصار الموجود فيهما فان قلت
الوحدة معتبرة فى المقسم اقول الوحدة المعتبرة فى المقسم
ههنا لو اعتبرت كانت اعم من الحقيقى والاعتبارى اذ
لو كان المعتبر حقيقيا البتة لزم خروج الجملة المفروضة
عن ان يكون ممكنا وقد كان القوم باسرهم حين قرروا
هذا الدليل حكموا بامكان هذا المجموع والمراد بمعروض
تلك الوحدة والهيئة الاجتماعية لا المجموع الماخوذ
حتى يكون اعتباريا فيه بحث لان هذا المجموع
بالمعنى المذكور اه اقول قد اشار فى هذا المقام فى ثلثة
مواضع الى ان كلام المص مبنى على اشتباه الكل

المجموعي بالافرادي فاولا في اول هذه الحاشية وثانيا حيث
قال فيها ايضا وهذا من قبيل اشتباه الكل المجموعي بالافرادي وثالثا
عند قول المص وهم الفرق اغاثنا اه حيث قال بل مطلق
المركب يجب ان يكون مركبا لواحد واحد وانت تعلم ان كلام
المص ابعد عن هذا الايهام بمراحل بل بناء كلامه ههنا على عدم
الفرق بين العلة التامة لمجموع الاحاد وبين مجموع علل الاحاد
على ما ينادي عليه عباراته ثم بعد التنزل عن ذلك كيف يترتب
قوله فكما ان كل واحد واحد يستدعي علة كذلك المجموع على مخالفة
حكم الفرادى بحكم الجماعة بل هذا مترتب على موافقة حكمها في الجملة
ثم ما اورده في هذا المقام على المص بعد حذف المقدمات
الغير المرتبطة التي لا دخل لها فيما هو مقصوده لم يبق الا
ما اورده على نفسه بقوله وفيه نظر ثم لا يخفى انه اذا كانت
التامة للمجموع مجموع علل الاحاد بدون المعلول الاخير
كانت العلة التامة جزء المعلول ومقدمة عليه فيقدح
فيما ادعوه من عدم تقدمها على المعلول وكونها عينه
ولما لم يكن هذا التقرير ظاهرا عنده قال هذا الكلام بظاهره
ليس قادحا فيما ذكروه اه قوله قال في حاشية هذا المقام
حاصل كلامه في هذه الحاشية انه اذا كان العلة التامة
للمجموع جزأه مع لم يتم اصل الدليل على تقدير كون المراد
بالعلة التي وقع الترديد فيها هو العلة التامة على ما هو المعروض
اذ كان لقائل ان يقول نختار انها و الجملة وهو ما عدا
المعلول الاخير كما في الجملة التي يدخل فيها الواجب تعالى لا في

فلابد

131

فلابد من العدول عنها الى الفاعل المستقل ولا يرد النظر
المذكور اذ الفاعل المستقل للمجموع ليس سوى مجموع فواعل
الاحاد بخلاف العلة التامة للمجموع فانها ليست مجموع علل
الاحاد اذ المعلول الاخير داخل في الاول خارج عن الثاني
فتدبر اقول يمكن ان يجاب عن الشبهة الثانية بحديث
الارتباط وقد علمت ان الارتباط لا ينحصر في الحلول فنقول
هذا المجموع من حيث ان بينها ارتباطا من جهة الترتيب بينها عين
المعلول ومن حيث اعتبارها مفردة اي لا بشرط الارتباط
علة تامة وقد علمت تقدم الاعتبار الثاني على الاول فلا
قدح في تقدم العلة التامة على المعلول وايضا الفرق بين المجموع
بالاعتبار الاول والمجموع بالاعتبار الثاني ضروري ولو بالاعتبار
ويكفي هذا التغاير للعلية والمعلولية فقول المص ولا يدفعه
حديث الارتباط منظور فيه على وجه النظر على الارتباط
من جهة الحلول كما في النسخة القديمة فتأمل ثم يمكن الجواب بوجه آخر
وهو ان يقال المركب من الواجب ومعلوله الاول له احتياج
الى كل واحد من جزئيه احتياجا ذاتيا وهذا الاحتياج مشترك
بين الجزئين ولا شك ان له احتياجا آخر الى خصوص احدهما
وهو الواجب من جهة كونه فاعلا للمركب وللجزء الآخر منه
والعلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول بكل اعتبار يتوقف
عليه المعلول فلا بد ههنا من اعتبار الواجب مرتين في العلة
التامة من جهة كونه جزءا لهذا المركب المعلول والمعلول يفتقر اليه
احتياجا ذاتيا مع قطع النظر عن الوجود ومرة من جهة كونه
للمركب وللجزء الآخر وهذا الاحتياج من حيث الوجود وظاهر ان

اقول م

فاعلا م

عس م

المركب من الواجب المعتبر مرتين ومن المعلول الاول ليس بهذا
المركب لكن هذا الجواب يدفع الشبهة اذا تمسك بها على نفي علية العلة
التامة للمعلول لا على عدم تقدمها عليه واجاب عن الشبهة الثانية
صدر المدققين بان المتعدد قد يوجد مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد
واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يوجد مفصلا
والدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا
وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق و
لا يعاينهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما مجموعهما معا بهما
فان نقل الكلام اليهما لا معا مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح
فالجواب انا لا نسلم انهما موجودان على هذا الوجه ممكن بل هو
بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته وممكن موجود به انتهى
واعترض عليه المحشي بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب
ومعلوله الواحد او المتعدد اذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا
كما ذكره ولا شك انه كما ان كل واحد منهما موجود منهما موجود الضرورة
ان اعتبار المتعدد انما يكون باعتبار واحد من آحاده والآحاد بأسرها ها
موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او
متعددا سواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما
يوجبان اختلافا في الملاحظة ولا يوجبان اختلافا في نفس الامر
فاذا اعتبر الواجب تعالى والمعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما
سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة
الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة
وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم
يكن الوحدة موجودة واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد

فلابد

132

فلابد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له فلا ينحسم به
مادة الاشكال انتهى واجاب عنه بعض الناظرين في هذه الرسالة
بان المحشي لا يسلم ان ذات الاثنين في هذه الصورة ممكن بل واجب
وممكن قوله لاحتياجه الى الآحاد قلنا لا نسلم ان ذات الاثنين
في هذه الصورة محتاج الى الآحاد كيف ومعروض الاثنينية في المثال
المذكور ذكره ليس الا ذات الواجب والمعلول الاول ولا شك
ان المعلول الاول ليس محتاجا في ذاته الى نفسه وليس الواجب ايضا محتاجا
اليه في ذاته وليس هناك الا ذاتان الذاتان فظهر ان ذات الاثنين
ليس محتاجا الى كل واحد من آحاده اقول فيه نظر لان افتقار الكل
الى اجزائه من حيث الذات من اجلى البديهيات ومع هذا كان مما
صرحوا به حتى الشيخ في الشفا قالوا العلة المادية والصورية
علل للذات والماهية لاحتياج المعلول اليهما من حيث الذات
والفاعل والغاية علل الوجود كيف وحقيقة الاثنين ليس الا هذا
الواحد وذاك الواحد فالنظر الى ذاته يعطي انه لا يتحقق الا بعد
تحقق هذا وذاك وقد صرحوا في بحث خواص الجزء ان الجزء متقدم
على كله وجودا وعدما ومن انكر احتياج الكل الى جزئه فقد
عزل الفطرة الانسانية وعدم احتياج المعلول الاول الى نفسه
وكذا الواجب لا يدل على نفي احتياج الكل من حيث الكل اليه كيف
الى م ولو لزم من عدم افتقار كل واحد من اجزاء كل شيء عدم احتياج
الكل اليه ايضا لزم في حقيقة الاثنين عدم حاجته الى شيء من الوحدتين
بل في كل مركب اعتباري ليس بين اجزائها احتياج يلزم وذلك
مما لم يقل به احد ثم قال فان قلت قد ثبت ان كل موجود اما واجب
او ممكن ولا شك ان معروض وصف الاثنينية ليس واجبا فتعين

ان يكون ممكنا قلت الوحدة معتبرة في المقسم فهو ليس واجبا
ولا ممكنا اقول الوحدة غير معتبرة في جميع التقسيمات على ما
ذكره المص في حاشية التجريد ولو اعتبرت الوحدة فلتكن اعم
من الحقيقي والاعتباري على ما عرفت ولو اختصت بالاول
لم تكن الجملة المفروضة من الممكنات الصرفة التي يطلب علتها
في الدليل الذي كان الكلام فيه ممكنا مع انهم قاطبة في تقرير
هذا الدليل حكموا عليها بانها ممكنة ولو سلم انه لم يطلق
عليه ممكن اصطلاحا فاحتياجه الى كل واحد من اجزائه مما لا ينكر
ويصدق على جميع اجزائه الذي هو عينه انه جميع ما يتوقف عليه
هذا المجموع ولا معنى للعلة التامة سوى هذا فيتم مطلوب من يتمسك
بهذه الشبهة على عينية العلة التامة للمعلول وعلى عدم تقدمها
عليه ولا يتعلق الغرض بانه يصح اطلاق لفظ الممكن عليه اصطلاحا
ثم قال فان قلت قد اشتهر بينهم احتياج الكثير الى اجزائه وهذا
مناف له قلت معنى كلامهم هو ان المتعدد من حيث التعدد
محتاج الى اجزائه اي محتاج اليها في صفة التعدد لا في ذاته اقول
انت بما قررنا تعرف شناعته ثم انتحل من كلام المدققين
جوابه بادنى تغيير ونسبه الى نفسه ولما لم يكن لذكره فائدة
لم نطول الكلام بايراده لانه يعلم حاله من حال ما انتحله فتامل
ثم اعلم ان هذا القائل الناظر في الكتاب اجاب عن النظر الذي
اورده المص بقوله وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير لما قرره انفا
من احتياج الكثير الى احاده من جهة كثرته لا من حيث الذات
فح لا يلزم حصول المعلول الا في العلة التامة للجملة لان المراد
العلة التامة لذات الجملة لا لصفتها التي هي الكثرة وانت تعلم

انه

علة لما عداه منها وايضا لا يكون ح علل مستقلة متداخلة بخلافه على
تقدير التسلسل على ان القول بجوازه على تقدير الدور مما لا حاجة اليه
فيما هو بصدده كما ذكرنا ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه
فهو موجود هذا وان كان مما يتبادر الى الاوهام الى قوله يتوقف فيه
بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون امر خارج شرطا لعلية جميع الاجزاء
للشيء كما ان المعلومات الاربع في كونها علة مشروطة بتعلق
الايقاع او الانتزاع بالجزء الاخير منها وهو الوقوع او اللاوقوع
فيكون مجموع تلك المعلومات عينا للعلية مشروطة بتعلق
الايقاع او الانتزاع فاذا تحقق تلك الامور الاربعة كلها ولم يتحقق
الحكم لم يتحقق العلية مع كون اجزائها موجودة وسياتي ما يعينك
في هذا المقام ولا شك انه ممكن قال في الحاشية مثل كون
القطب الشيرازي
كل مركب ممكنا مستلزم لكون المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين
ممكنا واجيب عنه تارة بتخصيص المركب بالموجود واخرى بالمفتقر
شارح حكمة العين
الى الاجزاء وح يمنع ان شيئا من المركبات الممتنعة مفتقر الى الاجزاء
بمعنى انه كلما تحقق ذلك المركب تحقق اجزاؤه اذ المحال جاز
ان يستلزم المحال انتهى كلامه وفيه ان الحكم بامكان جميع الممكنات
الموجودة لا يتوقف على الحكم بامكان كل مركب ولا استلزام فكيف
يتجه هنا هذا السؤال فان قيل قد حكم بان كل محتاج ممكن
ويتجه عليه ان كل مركب محتاج وكل محتاج ممكن وكل ممكن ممكن
فيلزم ان يكون المركبات الممتنعة ايضا كذلك قلنا فالجواب
ح ليس على ما ينبغي اذ لا وجه في مقابلته لتخصيص المركب
باحد الوجهين المذكورين بل يجب تخصيص المحتاج وايضا ليس
شيء من التخصيصين بجيد اما الاول فلانه لا فرق بين المركب الموجود

والمعدوم وذلك لان الاحتياج الى الغير مطلقا اى فى اى
وصف كان يقتضى ان لا تكون الذات كافية فيه ولا مقتضية من حيث
هى اقتضاء تاما ضروريا وهو الامكان الذاتى على ما يستفاد من التقسيم
المعتبر عندهم واما الثانى فلان الكل مطلق مفتقر الى الاجزاء
وجودا وعدما كما يشهد به البديهة ومنعه مكابرة والقول بجواز
استلزام المحال محالا ليس كليا جاريا فى جميع الصور لجواز
ان يكون احد المحالين منافيا للآخر فلا يجامعه فضلا عن ان يستلزمه
والاولى ان يقال ان التركيب مطلقا يستدعى الامكان الذاتى
وينافى الامتناع الذاتى كما انه ينافى الوجوب الذاتى فعلى هذا
كل مركب ولو من الضدين والنقيضين ممكن بالذات وان كان
ممتنعا بالغير ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتى
واستبان منه ان امتناع الجزء ولو بالذات انما يستلزم امتناع
الكل بالغير لا بالذات وان الموقوف على المحال وان كان
محالا بالذات محال بالغير لا غير وان استحالة اللازم ولو بالذات
انما يستلزم استحالة الملزوم مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
فعدم امكان اللازم بالذات لا يستلزم عدم امكان الملزوم
كذلك وايضا امكان الملزوم بالذات لا يستلزم امكان اللازم
كذلك وذلك لان عدم الواجب بالذات لازم لعدم المعلول
الاول مع ان الاول ممتنع بالذات والثانى ممكن بالذات
وقال المص فى حاشية شرح التجريد ههنا نكتة وهى ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينفى الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس

اليه

اليه اعنى ذات الملزوم لا امكان اللازم بالقياس الى ذاته ولا يتوهم
ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث
يستوى نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه فى ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى
كلامه والمحتاج خصوصا الى الممكن اه لا بد ان يقيد
بان يكون الاحتياج الى ما لا يستند الى الذات والا فلا ينافى
الوجوب الذاتى اذ اعتبار الواسطة المستندة الى الذات
لذاتها لا يقدح فى ذلك كما قيل وايضا كلامه يدل على ان
الاحتياج الى الممكن مطلقا اولى بالامكان وفيه ما فيه تدبر
واعلم ان هذا البرهان مبنى على ان يكون علة الحدوث
علة البقاء حتى يكون الممكنات موجودة مجتمعة والا
فيجوز ان لا يكون مؤثر المؤثر باقيا فى آن تاثير المؤثر
فى معلوله فلا يلزم اجتماع مؤثر المؤثر مع معلول المؤثر
المتاخر عن مؤثره وهكذا فلا يلزم اجتماع الممكنات الموجودة
فى الوجود تامل فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج
عنه لا بد ان يؤخذ الامر الخارج اعم من الخارج بتمامه ومن
المركب من الداخل والخارج لئلا يختل الحصر لان الجملة المفروضة
هى من الممكنات الصرفة والمركب المذكور وان كان داخلا
فى الممكن المطلق لكنه ليس بداخل فى تلك الممكنات قيل
لا يخفى عليك ان احتياج جميع السلسلة من حيث الجميع
الى علة انما يعقل لو كان للجميع من حيث الجميع امكان ووجود
غير امكانات الاجزاء ووجوداتها واما اذا كان امكانه
ووجوده عين امكانات الاجزاء ووجوداتها فلا يعقل

احتياج ذلك الجميع الى علة بل علة وجودات الاجزاء كافية في وجوده
ومن البين المعلوم ان امكان المجموع ووجوده عين امكان الاجزاء
ووجوداتها فان امكان مجموع زيد وعمرو ووجوده عين امكانيهما
ووجوديهما فلا حاجة الى ايجاد غيرهما وسيجي تحقيق الكلام
في هذا المرام وقيل انهم جوزوا حصول جميع العلوم النظرية
بطريق التسلسل بدون الانتهاء الى علم بديهي اذا كانت
النفس الناطقة قديمة بان يكون بعضها مكتسبا من بعض
الى غير النهاية بدون احتياج جميع تلك العلوم النظرية
الى ما يحصل ذلك الجميع ولم يجوزوا حصول السلسلة المركبة
الحاصلة بعضها من بعض الى غير النهاية بدون احتياج الى
ما يحصل ذلك الجميع بل حكموا بانه لا بد له من محصل مفيد له
الحصول ولا يكفي في حصول ذلك الجميع حصول بعضها من
بعض على الوجه المفروض مع عدم ظهور الفرق بين الجملتين
وملخصه ان كل واحد من هذين الجملتين مركب من امور
حاصلة غير متناهية والحكم بان حصولات الامور الغير
المتناهية كافية في حصول احدى الجملتين اعني جميع العلوم
النظرية الغير المتناهية وغير كافية في حصول الاخرى الذي
هو جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية تحكم بحت وكذا القول
بان جميع الامور المركبة من الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية
مجتمعة في الوجود فيكون ممكنا موجودا بناء على كون كل واحد
منها مؤثرا كافيا فيما بعده سوى المعلول الاخير فرضا فيطلب
موجدا افاد الوجود بخلاف جميع العلوم النظرية المذكورة
فانها غير مجتمعة في الوجود فلا يكون ذلك الجميع متصفا بالوجود

فلا يطلب

فلا يطلب كاسبا مفيدا للوجود ويمكن ان يقال اللازم منه
امكان اقامة الدليل على عدم كون جميع العلوم نظرية بحيث
لا يتوقف على ابطال شيء من الدور والتسلسل كاثبات الواجب
وسد الانا في تحقق طريق آخر يتوقف عليه كما فيما نحن فيه
والمورد في كتب المنطق هو هذا الطريق لا الطريق الاول وكلامهم
هناك فيه وغايته ما في الباب تعدد الطرق فيه ايضا وعدم
تعرضهم لواحد منها والامر في ذلك سهل فتامل واستلزام تقدم
الشيء على نفسه قد يقال ان اراد تقدم الشيء على نفسه ذاتا
واعتبارا معا فلزومه ممنوع بناء على جواز التغاير الاعتباري
وان اراد تقدم الشيء على نفسه ذاتا فقط فاستحالته ممنوع لجواز
ان يكون شيء باعتبار علة لنفسه باعتبار آخر ولا بد لنفيه من
دليل ويؤيده جواز كون شيء علة لنفسه في الذهن باعتبارين
كالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود كما هو المشهور فان قيل
يجوز ان يكون المراد بالنفس في الترديد ما هو كذلك ذاتا
واعتبارا فيجب اللزوم وبطلان اللازم كلاهما ظاهر قلت ينتقل
المنع ح الى ما سيذكره من ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته لان الموجود الخارج عنها على ذلك التقدير يحتمل
ان يكون هو مجموع الممكنات باعتبار آخر وقد يجاب عنه
بان العلية والمعلولية في الوجود الخارجي لا يتصور ان يكونا
باعتبارين وان كانا متصورين باعتبار الوجود الذهني فيدعي
البداهة في ذلك فتدبر لان علة الكل يجب ان يكون اه
فيه كلام سيجي تفصيله فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده
علة له بل لبعضه فقط الظاهر ان يقال فلا يكون ما فرض وحده

علة للمجموع علة له بل مع غيره علة له او يقال ما فرض علة للمجموع
علة له بل لبعضه فقط   علة لنفسه ولعلله قال في الحاشية
لا يقال بطلان هذا الشق موقوف على بطلان الدور وقد ذكرت
ان هذا الطريق لا يتوقف عليه لانا نقول يكفي في بطلان لزوم
كونه علة لنفسه وذكر لزوم كونه علة لعلله وقع تبرعا لا يتوقف
المطلوب عليه ولما وقع كذلك في كلام المتاخرين ونحن في هذا
الموضع بصدد تقرير كلامهم وتحريره لم نسقطه مماشاة معهم
فتامل انتهى كلامه وانت تعلم ان هذا الاعتذار ليس على ما ينبغي
والاولى ترك قوله ولعلله لايهامه ما هو مخل بالمقصود فالقول
بعدم اسقاطه مماشاة معهم مما لا وجه له كيف وهو بصدد
تقرير الدليل على وجه يندفع عنه عدة ما يرد عليه ثم اعلم ان كون
الجزء علة لنفسه ولعلله يتضمن محالات كثيرة بينة وغير بينة
منها تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة وبمرتبتين وبمراتب ومنها
كون الشيء علة قريبة وبعيدة معا لنفسه ومنها كونه علة تامة وناقصة
معا لنفسه ومنها توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي   فيكون علته امرا موجودا لان علل الامر الموجود موجودة
وقد سمعت ما يتعلق بذلك فتذكر   والموجود الخارج عن
جميع الممكنات واجب لذاته لا خفاء في ان سياق كلامه يدل
على ان جميع الممكنات المركبات هي التي في سلسلة واحدة يرشدك
الى ذلك قوله لا شك في وجود ممكن اه ويتجه عليه ان الخارج
عنها لا يلزم ان يكون واجبا لذاته لجواز ان يكون ممكنا ولو
نقل الكلام اليه لزم سلسلة اخرى فالكلام في مجموعها ايضا
كالكلام في الاول وهكذا فلا يلزم المطلوب اللهم الا ان يقال

في الكلام

136

في الكلام ان مجموع الممكنات اما سلسلة واحدة او سلاسل
متناهية او غير متناهية فعلته اما نفسه او جزؤه او خارج عنه
والاولان باطلان بعين ما ذكره فتعين الثالث ولا شك في ان
الموجود الخارج عن جميع الممكنات على هذا الوجه الذي
اخذناه واجب لذاته لانحصار الموجود في الواجب والممكن
فكل ما هو موجود خارج عن احدهما فهو داخل في الاخر ولعل
مقصود القوم ايضا ما ذكرناه وان كانت عباراتهم قاصرة
عنه واعلم انه لو قال والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته او مستلزم له لكان اولى ليتناول المركب
من الواجب والممكن ايضا وهو داخل في الخارج كما عرفت
وهو المطلوب قد يقال ثبوت الواجب على تقدير
عدم استناد ممكن اليه ابتداء او بواسطة انما يكون خلفا لازما
على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يستند
اليه كذلك ممكن يلزم وجود ممكنات بدور او بتسلسل
وعلى كلا التقديرين يلزم من عدم الاستناد وجوده فيكون
محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيته واجيب عنه
بان الحال كما ذكرتم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب
ولذلك قد يقال هذا الخلف ومع ذلك هو مطلوبنا ثم اعلم ان
حاصل هذه الطريقة ان وجود ممكن ما اما صادر عن الواجب
لذاته ابتداء او انتهاء او صادر عن ممكن اخر اما على سبيل
الدور او على سبيل التسلسل واياما كان حصل المطلوب
اما على تقدير الاول والثاني فظ واما على تقدير الثالث
والرابع فلان المجموع المركب الذي كل جزء منه فرض ممكنا

هو هو دا موجود ممكن وكل موجود ممكن لابد له من علة موجوده وتلك
العلة اما نفس المجموع و نعلم منه ان هذا الاستدلال ليس حلقا فى
فيه بعض المطلوب حتى يتوجه السوال المذكور تدبر المجموع
يشعر بالتناهى لو سلم انه كذلك فلا يناسبه قوله وما الاتناهى لا مجموع له
له فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهى يكون مصادرة فيه
ان الاشعار بالتناهى لا يوجب كون الاثبات المذكور مصادرة
لان الاشعار بالتناهى لا يدل على الاستلزام اصلا فضلا عن
الاستلزام الذهنى على ان الاستلزام الذهنى ايضا لا يستلزم
كون الاثبات به مصادرة وانما يكون مصادرة لو كان موقوفا
عليه والاستلزام اعم منه واما قلنا انا سلمنا انه متوقف على
العلم بالتناهى يكون كذلك لان العلم بالتناهى يتوقف على
العلم بوجود الواجب وهو متوقف على العلم بالتناهى وما
هو الا مصادرة وللمناقشة فيه ايضا مجال واسع
وان اريد بالمجموع كل واحد لا خفاء فى قبح هذا الترديد لان المجموع لا يحتمل
ان يراد به كل واحد كذا قيل فلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية
الاولى ان يقال بدون الهيئة الاجتماعية بل مع قطع النظر الى
بوجود جميع اجزائه وقد سمعت ما فيه وتلخيصه
اى توضيحه والاول ان كان اه هذا ليس بمنحصر فى نفس القسمين
تامل ولا حاجة فى ذلك الى اعتبار الهيئة ولا يخفى
انه لو اعتبرت الهيئة على وجه يكون عارضة للسلسلة الخ
كلامنا فى ان علتها ماذا يحصل ما هو المقصود ولا حاجة
الى عدم الهيئة ولو قرر الكلام بان المراد لا حاجة الى اعتبار اعتبارهم
الهيئة الاجتماعية على وجه يكون جزءا فى السلسلة

لكان

لكان شاملا للوجهين ولا ينافيه قوله فيما سبق كما فى الاعداد واعلم
ان سيد المحققين وسند المدققين قال فى حاشية شرح المطالع فى الرد على
مذهب الامام فى التصديق بان التصديق لا يكون عنده قسما من العلم
الواحد اذ من الامور المعلومة بالضرورة ان الاشيا المتعددة لا تصير
امرا واحدا ما لم يعتبر معها وحدة جهة انه هى جزء صورى للمركب انتهى كلامه
ولا خفاء فى دلالته على ان الهيئة فى كل مركب لابد ان يعتبر جزءا
منه وهذا مخالف لما ذكره فى سائر كتبه فى تقرير هذا البيان وغيره والحق
ما وقع فى هذا المقام اذ لو وجب تقدم العلة التامة اه هذا
ينافى الاعتراف بعلية العلة التامة بل يوجب ان يكون الامر بالعكس
فما هو مصحح لاطلاق العلة عليها فهو مصحح لتقدمها على المعلول وهذا
وان كان واقعا هنا فى مقام السند لكنه كلام مشهور فيما بينهم
والمقصود هو التنبيه على ما فيه وقيل ان ايراد هذا السوال
ههنا مبنى على ان يكون المجموع المركب من الممكنات مشتملا على المادة
والصورة اذ المانع من تقدم العلة التامة على المعلول انما يتصور
فى هذه الصورة على ما هو مقتضى كلامهم ومن البين ان المجموع
المذكور لا يشتمل على جزء صورى على ما حقق فى جواب الاعتراض
الثانى من ان الهيئة الاجتماعية لا تعتبر فى ذلك المركب وفيه
ان ذلك الكلام جار فى كل علة تامة لمطلق المركب كما لا يخفى
وتصوير ذلك فى المادة المخصوصة وهى المركبة من المادة والصورة
لا يجدى نفعا والسر فيه ان مجموع اجزاء الشئ عين ذلك الشئ
فاذا اخذت مع غيرها كان هذا المجموع متأخرا عن الاول سواء كانت
تلك الاجزاء بعضها مادة وبعضها صورة اولا اذ لا خارج عنه
فيه تامل لجواز ان يكون امر اعتبارى له مدخل فى ذلك المجموع المركب

من الموجودات الممكنة والواجب لذاته والاولى ان يقال مجموع
والممكن الذي كان في الواجب علة تامة له كالعقل الاول مثلا
على رأي الحكماء ممكن لاحتياجه الى كل من اجزائه وعلته التامة نفسه
اوليست جزءا منه ضرورة احتياجه الى الجزء الآخر ولا خارجا عنه
اذ لا علة للواجب وهو علة تامة للجزء الآخر على ما هو المفروض
فليس للخارج فيه دخل وكذا الحال في مجموع الامور الثابتة
في نفس الامر سواء كانت موجودة في الخارج اولا كالامور
العدمية الواقعة في نفس الامر اذ لا خارج عن هذا المجموع
العلة التامة مجموع امور اه في هذا الحكم بحث مشهور لكنه مهنا
في مقام السند ثم اعلم ان السند ليس على ما ينبغي اذ دعوى
لزوم تقدم الشيء على نفسه ليست مبنية على ما ذكره حتى يجدي
نفعا بل على انها علة وكل علة يجب ان تتقدم على معلولها لان
العلة هي المعنى المصحح لكلمة الفاء التي هي للتعقيب فلا بد من التكلم فيه او فيهما
معا ولو كان مبنيا وجوب تقدم العلة التامة على المعلول
ما ذكره من ان كل جزء منها يتقدم عليه لزم ان يتقدم المعلول
المركب ايضا على نفسه لان كل جزء منه يتقدم عليه كما ذكره
وهذا غلط ظاهر لا يخفى على من له ادنى تأمل فضلا عن الحكيم
انما يلزم لو كان علة تامة للكل اه هذا وان وقع في مقام
السند ليس بجيد اذ العلة التامة للكل لا يمكن ان تكون علة
لجزء منه لان هذا الجزء داخل في العلة التامة للكل وهذا ليس علة
لنفسه نعم العلة التامة للكل متضمنة لعلل اجزائه باسرها ولعل
مراده هذا وان كانت عبارته قاصرة عنه ثم لا يخفى عليك ان المراد
بالعلة لا ينحصر في العلة التامة والفاعل بل هنا احتمالات كثيرة لكن

الاقرب

الاقرب من بينها هذان الاحتمالان المذكوران تأمل بمعنى انه لا يستند
المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه ان حمل الاستناد على اطلاقه كما
هو الظاهر يلزم ان يستحيل التخلف عنه وان حمل على الاستناد
اليه بطريق التأثير عنه فلا يستحيل ذلك لكنه خلاف الظاهر ويجيء
لهذا مزيد نفع فاحفظه واعلم ان الفاعل المستقل بالتأثير
بالمعنى المذكور لا نم انه لازم لكل ممكن وانما يلزم ذلك لو ثبت
الانتهاء الى الواجب لذاته وانه اول السلسلة فلا يثبت ان له علة بالمعنى
المذكور وسيأتي تحقيق الكلام في هذا المقام لا يقال نحن نمنع آه
هذا السؤال انما يظهر وروده لو لم يقيد المجموع بالمجموع الذي هو
لجميع اجزائه ممكن وهو جزئه يختل بهذا ما اشتهر فيما بينهم من
ان الفاعل قسم من العلة الخارجة عن المعلول وان الجزء منه ينحصر
في المادية والصورية ويجيء ما يجديك نفعا في هذا المقام
فان الدليل المذكور آه لا يخفى عليك ان الدليل المذكور
يجري فيه بادنى تغيير وذلك بان يقال الفاعل المستقل
بالمعنى المذكور في المجموع الذي هو المركب من الواجب والممكن
يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا
في المجموع ضرورة عدم استناد بعض الاجزاء اليه بل الى شيء اصلا
وقد اخذ فيه بدل قوله ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره
وغير معلولاته فهذا منه مثل نقض على زبدة الدليل تأمل فيه ما فيه
قيل وهذا اي بالقول بان المراد الفاعل لا مطلقا بل
الفاعل المستقل بالتأثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى
ما صدر عنه تبين اي ظهر بطلان ما قد قيل انه يجوز ان يكون
ما قبل المعلول الاخير اي السلسلة المبتدئة مما قبله بمرتبة واحدة

لا غير النهاية علة للمجموع وهو اي ما قبل المعلول الاخير معلول
لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الى ما لا يتناهى وقوله لانه لو كان
ما قبل المعلول الاخير دليل على تبين بطلان ما قيل بالقول المذكور
او على بطلانه تدبر وبيانه انه لو كان ما قبل المعلول الاخير
علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها لا يستند
تلك السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه ولا شك انه يمكن فيكون
صادرا عن نفسه فيكون علة لنفسه قطعا وايضا يكون جميع
السلاسل الغير المتناهية التي هي ما قبل المعلول الاخير صادرة
عنه بل يكون كل من تلك السلاسل صادرة عما بعدها والمستند الى
المستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيلزم كون الشئ علة لنفسه
بعدد تلك السلاسل وفيه بحث يستطلع عليه اعترض على
هذا الجواب اه هذا الاعتراض بوجهه معارضة في المقدمة القائلة
بان فاعل المجموع بالاستقلال فاعل لكل جزء كذلك لكونها مبينة
بدليل في الجواب فرضنا ثلثة اشياء وكذا الحال فرضنا
شيئين كل منهما معلول لعلة اخرى ان لا يكون فاعلة خارجا
عن فاعل الكل فيه انه لا ينتج ما ذكره من انه لو كان ما قبل
المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير
فيها يعني ان فاعل كل جزء لا يكون خارجا عما قبل المعلول الاخير
لا انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء ولا يلزم منه الا ان يكون فاعل
ما قبل المعلول الاخير ليس بخارج عنه ويجوز ان يكون داخلا فيه
وهو ما قبله بمرتبة واحدة وهكذا ولا يلزم منه كون الشئ علة
لنفسه اصلا وايضا لا يستند المعلول الى ما هو خارج عن فاعل
الكل بالاستقلال على ما هو مقتضى هذا الكلام مع انه يجوز ان يستند

الى

كلاما على السند لان السوال المذكور مناقضة وما ذكر فيه سند لها
ولو حمل على الاستدلال فيمكن ان يكون الجواب بوجهيه منعا مع
السند فيكون قوله وانت خبير بما يرد عليه اه كلاما على السند
على سبيل المنع وانه غير موجه لما اعتبار ان
فيه ان العلة الصورية لا توجد في الخارج الا عارضة للعلة المادية ومرتبطة
بها فكيف يتحقق مجموعهما معا في الخارج متقدما على المعلول بمرتبتين وليس
بجمعهما في الخارج الا على النحو المعين الارتباطي الذي هما علة في الخارج
وايضا السوال المذكور على هذا الطريق اعني منع تقدم العلة التامة
مناقضة لا نقض اجمالي ولا معارضة كما ذكرناه وما ذكروه
سند لا دليل فما ذكره كلام على السند ولا يجدي نفعا الا اذا كان
السند مساويا للمنع وكان الكلام عليه ابطالا له وكلاهما محل بحث
فليس كلامه في هذا المقام على ما ينبغي تامل فان قلت لا نخ
اما ان يعتبر اه قد يتوهم انه ايضا كلام على السند ويمكن تقريره
على وجه يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة اما باعتبار الشق الاول وهو
اعتبارهما منفردين اولا وانت تعلم ان قوله وعلى الثاني يكون عينه
باي اعتبار اخذتم لا يدله من دليل لعل الارتباط المذكور
هذا مع كونه مما لا يسارع اليه الطبع السليم لنا في ما اشتهر فيما بينهم
من ان المجموع اجزاء الشئ بعينه وقد اخذت هذه المقدمة في تقرير
الدليل المذكور نعم يؤيده المناقشة التي ذكرنا فيما سبق وقال المحشي
هذا الشرط من قبيل قولهم الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ
كما يفصح عنه ما سبق من ان للمجموع اعتبارين اعتبار كونها واعتبار كونها
وليس المراد بالشرط ههنا الموقوف عليه الخارج حتى يكون كون
الشئ عين نفسه مستندا الى امر خارج فتفطن انتهى كلامه فيه بحث

لانه لا يصلح لتوجيه ما ذكره في الاصل لان الشرط في مقابلة
الجزء ليس بهذا المعنى فتدبر ولئن قلت هذا انما يتمشى في المركب
هذا كلام على السند فلا يجدي نفعا قلت نعم جميع الاجزاء
انه بين ان جميع الاجزاء الذي هو عين المركب الذي ليس له جزء صوري
هو جزء من العلة التامة فيكون مقدما عليها فلو كانت علة التامة
ايضا متقدمة عليه لزم تقدم على نفسه بمرتبتين كما ذكروه ولا يخفى
فيه الجواب الذي زعمه حقا وقد بينه السائل والقول بان
جميع الاجزاء في هذا المركب الذي ليس له جزء صوري ليس
جزءا من العلة التامة مجرد دعوى بلا دليل بل لا وجه له وهذا
مما يتعجب منه لانه لا خفاء في ان جميع اجزاء المركب مطلقا جزء
من العلة التامة لانها مجموع ما يتوقف عليه الشيء فهي عبارة
عن مجموع اجزاء المركب والامور الخارجة التي يتوقف
عليها هذا المركب ولما كان لجميع الاجزاء المادية والصورية
الاعتباران المذكوران امكن التفصي عنه عما ذكروه بالجواب
الذي زعمه حقا ولما لم يكن هذان الاعتباران في المركب الذي
ليس له جزء صوري لم يتمش ذلك فيه وتسليم كون جميع
الاجزاء في المركب الذي له جزء صوري جزءا من العلة التامة
ومنعه في المركب الذي ليس له جزء صوري مما لا وجه له اذ لا
فرق بينهما في ذلك الامر هذا وقد يقال انهم يقولون ان الاعداد
كلها مركبة من الوحدات الصرفة وان مراتبها ليس بعضها
جزءا من بعض مثلا الثلثة ليست مركبة من اثنين وواحد بل من
ثلث وحدات وكذا الاربعة وما بعدها من المراتب فعلى هذا امكن
ان يقال ان العلة التامة ايضا مركبة من العلل الناقصة وليس

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر الله سعيه اعلم ان البراهين اى الدلائل لكنه عبر عنها بالبراهين
تشريفا وترويجا وانما حملناه على ذلك لانه سيظهر ان كثيرا منها ليس
برهانا حقيقة وسيذكر فى بعض منها انه ضعيف والآخر
ليس كذلك منهم من زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال
الدور والتسلسل وهذا ناش من عدم الفرق بين اللزوم وبين
ابتناء الدليل عليه مع انه بين سيرد عليك ما يرد علينا ليس
الا فى ابطال التسلسل كما سيظهر ولو كان جاريا فى ابطال
الدور ايضا لكان لما ذكره وجه فى الجملة لا حوم رتبنا الرسالة
على مقصدين كان الاولى ان يقول على مقصدين وخاتمة لانها ايضا
من جملة الرسالة لكن سابق كلامه لا يلائمه ولا يقتضيه
ولما كان الثانى ابسط اى اكثر بسطا فى الكلام كان اولى بالتقديم
للاهتمام او اقل اجزاء لانه ليس ابطال الدور والتسلسل جزءا منه
فقدم لقلته وحقيقة الحال تتبين فيما سياتى رأينا ان نقدمه
اى رأينا تقديمه اولى فعلى هذا الرؤية بمعنى العلم لا الابصار وان
كان له وجه فى هذا المقام المقصد الاول فى المسلك الاول
قال فى الحاشية سماه اولا باعتبار انه ذكر اولا وان نقدمه فصار
اولا فى البيان وان كان ثانيا فى الذكر والتفصيل انتهى كلامه
والمقصود منه دفع ما توهم من التدافع بين كلاميه حيث سمى مسلكا
واحدا اولا وثانيا ووجه الدفع انه لما اخر المسلك الغير المتوقف
على ابطالهما فى الذكر الاجمالى وتفصيل اجزاء الرسالة لكونه عدميا
سماه ثانيا فى قوله ولما كان الثانى ولما قدمه فى البيان لكونه
ابسط كما اشار اليه بقوله رأينا ان نقدمه سماه اولا فى قوله

في المسلك

من الدليل م

141

من السلسلة بآخر منها لانه هو التسلسل من جانب العلة
ولعل ذلك وقع من الغلط فى النقل وان اردت الحال فارجع
الى ما ذكره المحقق الشريف فى بحث العلة والمعلول من شرح
المواقف وغيره لانه ذكر فى توضيح دليل ابطال التس وانه هناك
فى غاية الحسن بخلاف ما نحن فيه فانه باطل بديهة فيه انه لا بد له
من بيان لا يخفى على الناظر وقد عرفت بعض ما يتجه عليها
فلا تغفل من الايراد الاول الاولى ان يقال من الايراد
الباقى لكونها غير واجبة التقدم كذا فى بعض النسخ وفيه
ان عدم وجوب التقدم بل وجوب عدم التقدم لا يدل
على جواز كونها عين المعلول فليس جزءا منهما بل يجوز ان تكون
عين المعلول بناء على ما ذكره كما نقله على ما ينبغى نعم يتم كلامهم
فى مقام المنع والسند تدبر اذ لو جاز كون العلة التامة
نفس الممكن لكفى اى الممكن فى وجوده هذا مم بناء على ان
جواز كون العلة التامة نفس الممكن على ما جوزوه انما هو فيما
اذا كان المعلول مركبا خاصا لا فى مطلق المعلول ولا فى مطلق
المركب بل انما هو فى بعض المركبات الخاصة ولا شك ان العلة
التامة وان كانت نفسه لكنه لا يكفى فى وجوده بل هو محتاج
الى غيره فى وجوده كالاجزاء واحتياج كل ممكن الى مطلق العلة
مما لا خفاء فيه ولم ينكره واحد ولا منافاة فيه لكون العلة التامة
فى بعض الصور المذكورة عين الممكن ومنه علم ضعف قوله
ولو توجه ذلك اى المنع المذكور وهو منع عدم جواز كون
العلة التامة نفس معلولها فليمنع افتقار الممكن الى غيره
وح ينسد باب اثبات الصانع بالامكان هذا ايضا مم

الاطلاع على صحيح

قوله م

142

بنا على ان افتقار كل ممكن موجود الى مطلق العلة سيما الفاعل
ضروري ومتفق عليه ولا ينافيه كون العلة التامة عين المعلول
في بعض المواد ولهذا اختاروا كون العلة هي الفاعل المستقل
بان نبرهن دفع السوال المذكور وحمل عليه ان الانسداد
المذكور لا يضر المانع وفيه بحث لان الكلام على الذين قرروا
ذلك المنع وعدلوا الى دليل آخر فتامل والالكان قديما
ثم وما ذكره في بيانه انما يجدي نفعا لو كفى ذاته في وجوده وانه ثم
لما ذكرنا آنفا لجواز انتهائه الى ممكن قديم لا خفاء في ان العلة
التامة للحادث لابد وان تكون حادثة كذلك لان العلة التامة
تستلزم قدم المعلول فيلزم من تحقق كل حادث تحقق امور
حادثة مترتبة غير متناهية سواء كانت موجودة في الخارج
او لا لكن الكلام في ان التسلسل في امثال تلك الامور هل هو محال
او لا فتامل فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا لعلم ما فيه
مما ذكرناه آنفا فلا نغفل لا يقال انما يلزم اه هذا السوال
معارضة او منع لاستلزام الدليل للمدعى لانا نقول الواجب
الخارج آه ينبغي ان يكون مرادهم بوجوب وجود الشيء بالنظر
الى ذاته ان لا يكون لغيره مدخل في وجوب وجوده ولا يفتقر
في وجوده الى غيره سواء كان ذلك الغير داخلا في ذاته او خارجا
عنه ليتوافق مقتضى التقسيمين الذين اعترفوا بصحتهما وح
لا يلزم كون الممكن المركب الذي علته التامة نفسه داخلا
في الواجب لافتقاره الى جزئيه ومنه يعلم ان كل مركب ممكن
فيكون كل من الواجب والممتنع بسيطا كما ذكرناه
لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب اه انت خبير بما فيه مما ذكرناه

آنفا